ذكر في هذا المجلد الامام يحيى ما لفظه لا يقال كما انه عليه السلام
ما كان يتكلم معهم بهذه المسائل ولا يطالبهم بتحريرها فهكذا لم يتكلم معهم
في حدوث العالم واثبات الصانع والعلم بدلالة المعجز على صدق من ظهر عليه
فكان يلزم ان لا يكون للانكار لهذه المسائل كفرا وهذا الخيال الذي
هذا فاسد فان الفرق بين الامرين ظاهر وبيانه ان ادلة هذه الاصول
ظاهرة غاية يعرفها اصحاب الجمل ويحققها والعلم بها ضروري على الجملة
فان من دخل بستانا ورأى فيه عنقودا من عنب فانه يضطر الى انه لا بد
له من محدث وفاعل وهكذا القول في صدق دلالة المعجز على صدق من ظهر عليه
فانها ضرورية ايضا فثبت ان العلم بهذه الامور ضروري وانما طال الكلام
في هذه المسائل من اجل دفع الشكوك والشبهات التي لفقها المبطلون
فاما المسائل التي وقع فيها الخلاف بين اهل القبلة فليست في الظهور
والجلاء مثل هذه الاصول التي ذكرناها ولهذا ترى المسائل التي وقع فيها بين
اهل القبلة [illegible] ل عليها الكتاب والسنة فكل واحد من المخالفين يدعي ان
التأويل المطابق لمذهبه اولى من التأويل الذي يطابق مذهب خصمه واذا
كان الامر كما حققنا ظهر الفرق بين الظهور بين الصورتين

M K Shirazi

[illegible]

السفر الرابع من كتاب

الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول

المسائل الدينية املا السيد الإمام
العلامة الصدر الورع الزاهد الحبر
عماد الدين تاج العترة الأكرمين
فخر آل طه ويٰسين يحيى
بن حمزة بن علي بن الحسين
بن رسول الله صلى الله
عليه وآله
وسلم

والحمد لله رب العالمين

ولا حول ولا قوة
إلا بالله العلي
العظيم

يا كريم

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم لطفك وعونك

الباب الخامس في بيان حقائق المعجز

وذكر شروطه وأحكامه اعلم أن الكلام في الإعجاز
طويل وأفنانه كثيرة وطرقه واسعة وشعبه منتشرة
وكثيرا ما نشير إلى ما يتعلق بالمباحث الكلامية والمسائل الدينية
فأما ما يتعلق بأنواع البلاغة وأسرار الفصاحة فليس من ههنا ذكره
خلا ما تمس الحاجة إليه وموضعه علم البيان والذي نريد بيانه ههنا
هو شرائط المعجز والفرق بينه وبين الحيلة ثم نذكر وجه إعجاز
القرآن وكيفية دلالته على الصدق ثم نردفه بذكر المطاعن
فلاجرم اشتمل الكلام في هذا الباب على تمهيد وفصول ثلثة

أما التمهيد فهو يشتمل على بحثين البحث الأول

في ذكر الشرائط التي تختص بها المعجز واعلم أن المعجز لما كان المقصود
هو الدلالة على صدق من ظهر عليه فلأجل هذا أمكن أن يعرف ما لا يدل
على الصدق مأمونا وجملة ما ذكره قاضي القضاة واعتبره في الجامعين
المحيط والمغني من الشرائط خمسة

الشرط الأول

أن يكون حصوله من جهة الله تعالى وذلك لأنه خرق العادة لأجل تصديق الأنبياء
يكون على وجهين أحدهما أن يكون مما لا يقدر عليه إلا الله وهذا نحو
قلب العصا حية وإبراء الأكمه والأبرص وغير هذا مما يختص الله
بالقدرة عليه وثانيهما أن يكون مقدورا لله تعالى ولغيره وهذا
نحو نقل الجبال وقلع الصخرة العظيمة والكلام المعجز وغير هذا
مما يدخل تحت مقدورنا وعلى كلا الوجهين فلابد من أن يكون المعجز
واقعا من جهة الله أو من غيره على وجه يعجز الخلق عن الإتيان بمثله
وإنما اعتبرنا هذه الشريطة لأن الله تعالى لما كان هو المتولي لتصديق
الرسل وإسعادهم بالمعجزات فلابد من أن يرد من جهته ما يكون دليلا
على صدقهم وعلامة لصحة نبوتهم وليس إلا ما ذكرناه من فعله للمعجز

الشرط الثاني

أن يكون واقعا عقيب دعوى المدعي وإنما
اعتبرنا هذه الشريطة لأنا نزلنا ظهور المعجز منزلة التصديق بالقول
فكما أن التصديق بالقول لابد فيه من تقدم الخبر المصدق فهكذا
نقول في المعجز لابد فيه من تقدم الدعوى التي يصدق فيها لأنه لو تقدم
على الدعوى لم يكن ظهوره تصديقا لها أولى من أن يكون تصديقا لغيرها
إذ لا اختصاص لها به وهذا إنما يلزم إذا كان المعجز مغايرا للدعوى
فأما إذا كان هو نفس الدعوى فلا يلزم اشتراط تراخيه عنها
نعم بعد ثبوت النبوة واستقلالها بمعجزات أخر يجوز تقدم المعجزات
وتراخيها عن الدعوى كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
أنه قال لأمير المؤمنين تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
وقوله لعمار تقتلك يا عمار الفئة الباغية وقوله لسراقة لبس سواري
كسرى لأن النبوة قد ثبتت بمعجزات أخر غير هذه فلهذا جوزنا تراخيها
فأما قبل ثبوتها فلا يجوز تراخي المعجزة عن الدعوى بحال

الشرط الثالث

أن يكون مطابقا للدعوى وإنما اعتبرنا
هذه الشريطة لأنه موضوع للدلالة على التصديق ولن يكون دالا إلا إذا
كان مطابقا فأما إذا وقع مخالفا لم يكن دالا على الصدق وهذا

ظاهر • فان رجلا لو ادعى بحضرة جماعة انه رسول الملك وامارة صدقه انه يضع يده على راسه • ثم يلونه كلامي هذا فانه اذا لم يضع يده على راسه لم يدل على صدقه • وكان كاذبا في دعواه بانه رسوله • نعم هل يكون تكذيبه بالا يفعل ما ادعاه او يفعل نقيضه فالكل متفق على انه يكفي في تكذيبه الا يفعل ما قاله من غير احداث فعل اذ لو احدث فعلا اخر لكان عبثا لا فائدة فيه • وبعضهم يجوز هذا ويقول اذا فعل نقيضه كان ابلغ في التكذيب • ولهذا فانه يحكى عن مسيلمة لعنه الله انه ادعى النبوة بحضرة الناس وانه رسول الله وقال ان معجزتي اذا تفلت في هذا البئر فار ماؤه • فلما تفل غار ماء البئر • ومسح على عين اعور فذهبت عينه الصحيحة • والحق انه اذا كان فيه هذا الغرض جاز فعله •

الشرط الرابع

ان يكون المعجز ناقضا للعادة وانما اعتبرنا هذه الشريطة لانه موضوع للدلالة على الامتياز والمفارقة فلو لم يكن ناقضا للعادة لم يكن فيه دلالة على صدق من ظهر عليه لما لم يكن متميزا به عن غيره • ولهذا فان انسانا لو ادعى النبوة وقال ان معجزتي طلوع الشمس من مشرقها • وغروبها في مغربها لم يكن ذلك دالا على صدقه لان هذه بالاضافة الى كل العالمين على سواء لا يمتاز بها بعضهم دون بعض فلهذا اخرجت عن الدلالة على نبوته لما ذكرناه •

الشرط الخامس

ان يكون هذا المعجز صادرا من جهة عدل حكيم • وهذه الشريطة انما يجب اعتبارها في كونه دالا على صدق من ظهر عليه • فاما في كونه معجزا فلا يجب اعتبارها لانه يكون معجزا من دون اعتبارها بحصول تلك الشرائط المتقدمة

الاربع

الاربع • وانما وجب اعتبار هذه الشريطة في دلالته على الصدق لانه لو صدر من غير حكيم لم يكن فيه دلالة على صدق من ظهر عليه لجواز ان يكون ظاهرا على الكذابين • ولهذا فان الاشعرية لا يمكنهم العلم بصدق الانبياء لما جوزوا اظهار المعجزة على الكذابين من جهة الله تعالى كما قررناه عليهم فيما سبق • فهذه جملة ما ذكره قاضي القضاة في حصر شرائط المعجز •

البحث الثاني في ذكر الامور الفارقة بين المعجزات والحيل

• اعلم ان المعجز لا يصح كونه دالا على الصدق الا بعد ان يكون متميزا عن الحيل والمموهات والشعوذة والطلسمات وهو كما تميز عنها بما ذكرناه من الشرائط التي اسلفناها فهو متميز بخصائص قد اشرنا اليها على وجه الجملة في معرض الجواب في شبه النبوة ونحن الان نذكرها مفصلة ومثل ما ذكره قاضي القضاة في الجامعين واعتبره من الخصائص الفارقة حسن •

الخاصة الاولى

ان الشعوذة والحيلة انما يجوز ان على من لا يكون من اهل تلك الصناعة فاما على من يكون من اهلها فانها لا تنفذ في حقه وليس هكذا حال المعجز فانه ياتي بما يبهر العقول ويدهش الافهام ويعجز عن تحصيله على كل احد ولاجل ما ذكرناه من عظم حاله • جعل الله معجزة كل نبي مما يتعاطاه اهل زمانه ليكون باهرا لعقولهم ومبطلا لما معهم فجعل معجزة موسى قلب العصا حية لتعاطيهم السحر في زمانه واستغناهم به

وجعل معجزة عيسى ابرا الاكمه والابرص لما غلب عليهم معرفة علم الطب • وجعل معجزة نبينا القران لما كان استغالهم بالفصاحة وبلوغهم فيها كل غاية لانهم اذا كانوا قد بلغوا في كل ما سعوا من هذه الامور الغاية القصوى • ثم كان المعجز مبطلا لما في ايديهم كان ادخل في الاعجاز واوقع في الافحام • **الخاصة الثانية** ان كل ما يقع من الحيل ويحصل من الشعوذة فانه يقع فيه الاشتراك لمن احتص بمثل تلك الحيلة • ولهذا فان سحرة فرعون لما ان راوا من عصا موسى ما بهر عقولهم وانه لا يمكن فيه المشاركة ولا الوصول اليه بحيلة كما يتحققون من انفسهم فان من مارس علم السحر امكنه ان ياتي بمثل ما اتوا به • فلهذا كان سببا لايمانهم وليس هكذا حال المعجز فان الوصول اليه لم يكن بحيلة ولا كان حصوله بتدريج •

الخاصة الثالثة ان الحيلة والشعوذة لا تكون الا فيما هو للعادة فانه يمكن تعلمها حتى يصير معتادا بخلاف حال المعجز فان من حقه ان يكون خارقا للعادة ناقضا لها • **الخاصة الرابعة** ان الحيلة والشعوذة يمكن تعلمها والوقوف على حقيقة الامر فيهما بخلاف المعجز فانه لا يدرك بالعلم ولا يتوصل اليه بحيلة • ولهذا فان الله حرم نبيه على تعلم الكتابة والشعر • لئلا يتوهم متوهم ان ما جاء به كان بتعليم معلم واكتسابا من جهة غيره • **الخاصة الخامسة** وهي القوية وخاصها ان كل ما يكون من قبل الحيلة والشعوذة فانه يقع بضرب من الالات وبحذق بانواع من التوصلات كما نرى كثيرا ممن يتعاطى ذلك فانهم يتوصلون الى تحصيل ما يريدونه من ذلك باسباب كثيرة •

يعتمدونها ويجعلونها ذريعة الى هذه الحيل •

ونستقل من هذه الامور ما يكون مشكلا

على ما قلناه من توصلهم اليها بالحيل وتوسلهم الى تحصيلها بالذرائع ونشير منها الى قصص ما تحسن • **القصة الاولى** يحكيه عن الحلاج انه كان يطش في الحق وا وهم ذلك الى الناس وصله اليهم • ووجه الحيلة فيما قاله ما حققته قاضي القضاة هو ان يعمل لنفسه جناحين من ورق احكم صنعتهما ويعمل ريشهما من الحرير الصيني ويلصقه عليهما ويشد شدا وثيقا بالالة كي لا ينحل ويلبس من الحرير الصيني قميصا واسعا حتى يمتلى بالريح ويحرك انامله ويجعل الجناحين تحت يديه فاذا قام على موضع شاخص من الارض في يوم كثير الريح يرمي بنفسه فانه ربما طار بعض الطيران ويكون قد جرب ذلك اوقات الخلوة وكيف يصنع الجناحين ويرفعهما على كيفية مخصوصة • **القصة الثانية** حكى الرازي صاحب النهاية عن ابن زكريا انه راى انسانا يتكلم من ابطه • وذكر انه جاه واراد ان يشكوا اليه حاله فبذ يديه الى ابطه وشكا اليه بكلام كانه انسان نطق الصوت به عليه خلا انه كلام مفهوم • قال فصحبته الى منزلي بعد انقضا شغلي بما فرحت عليه الكلام من صحوة النهار الى مسافة فكلمني ووجه الحيلة في هذا ان الصوت تولده الاعتماد وهو مقدور له • فاذا اراد ذلك فانه يضغط ابطه ضغطا مخصوصا فيحصل الصوت في مخارق الاصابع ويفتحها على كيفية مخصوصة ويتشكل تشكل الحروف فلهذا افهم كونه كلاما • **القصة الثالثة** للحلاج انه ربما امات دجلا ثم احياه حتى اوردت ذلك لبقيه خلقته

نعتمدونها

انه يميت ويحيي • ووجه هذه الحيلة انه ياخذ شيئا من هذه الادوية فيطلي به
جسم الانسان حتى يخدر ويخيل للناس انه قد مات لكثرة ما يصيبه من الخدر
في جسمه • ثم يزيل عنه ذلك الطلاء ويطليه بشيء اخر فيعود كما كان
من قبل فهذا هو السبب في ذلك • **القصة الرابعة** حكي عنه
ايضا انه اخرج اليهم سمكا طريا من بعض بيوته مضطربا اضطراب
الماخوذ من الماء من وقته بعد ان امر الحاضرين من اصحابه ان يفتشوا البيت
فلم يصادفوا فيه شيئا فعلل بذلك انه الذي خلقه في ذلك الوقت • ووجه
الحيلة في هذا ذكرها بعض الحذاق من اهل الحضرة وذلك انه كان في
البيت فرجة تحت الرداء في وسطها حوض فيه سمك فدخلها ثم اخذ منها
سمكتين واخرجهما الى اصحابه وقال كلوا فدخل بعض الحاضرين
الى تلك الخوخة فاخذ منها سمكتين من ذلك الحوض واخرجهما اليه
ثم قال للحلاج ما اطعمتنا واحدي عندي ذلك • **القصة**
الخامسة حكي عنه ايضا انه ربما اخرج فاكهة الشتاء في الصيف
وفاكهة الصيف في الشتاء • فحضر يوما عنده بعض الاكابر فاتفق في جملة
الحاضرين الشيخ ابو علي الجبائي من حيث لم يعرفه فاقترح عليه الحاضرون
شيئا من ذلك فاخرجه اليهم بحيل يفعلها وتصلعات يتسلط عليها فقال له
الشيخ ابو علي اما انا فاقترح عليه ان يملأ علينا هذا البيت من الشوك
فانه اسهل من اخراج فاكهة الشتاء والصيف فطخ منه • وليكفنا بهذا القدر
من ذكر هذه المخاريق التي لا يكاد يتلبس بها من له شرف سابق وتقدم في
الديانة وانما يتعاطاها اهل الوقاحة والمحرومون من اهل الشعوذة فاين
هذا مما اشتهر به الانبياء من المعجزات الباهرة والدلائل النيرة نحمل ما

ان سلوا به من امر الديانة والدعا الى سبيل ربهم الواضحة وقد حكى
قاضي القضاة عن الحلاج امورا غير هذه اعرضنا عن ذكرها واكتفينا
بهذا القدر في التنبيه على هذه الملاعب المستخفة لمن يتعاطاها •
والحمد لله فهذا هو الكلام في تمهيد الباب • ونشرع الان في شرح الفصول
الثلاثة بمشية الله •

الفصل الاول في ذكر

الوجه في اعجاز القرآن • قد اقمنا الدلالة على كون
القرآن معجزا بطريق التحدي فلا وجه لتكريرها ونزيد هاهنا نكتة
حسنة دالة على اعجازه • وتقريرها هو ان الاتيان بمثل كل سورة
من سور القرآن اما ان يكون معتادا او لا يكون معتادا • فان كان
معتادا كان سكوت العرب مع غاية فصاحتهم وشدة عداوتهم
وتوفر دواعيهم على ابطال امره وما تعبنح في دعواه من ابهر المعجزات
واظهر البينات على اعجازه • وان لم يكن الاتيان بمثله معتادا
كان لا محالة معجزا فثبت بما ذكرناه ان القرآن سواء كان خارقا
للعادة او لم يكن خارقا لها فانه لا بد وان يكون معجزا لما ذكرناه فهذه
النكتة كافية في دفع المنكرين لاعجازه • فاذا مهدت هذه
القاعدة فلنعد الى بيان الوجه في اعجاز القرآن والمقصود من الفصل
تعيين فيها عمل ترتيب الكلام على مقامات ثلاثة • احدها ضبط المذاهب وثانيها
الكلام على كل واحد منها وابطاله • وثالثها ذكر المختار بعون الله

المقام الاول في ضبط المذاهب • نقول

الوجه الذي لاجله صار القرآن معجزاً لا يخلو من اقسام ثلثة ●

القسم الاول ان يكون لامر خارج عن الفاظه ومعانيه وهذا هو قول اهل الصرفة ● وهو مذهب ابراهيم النظام وابي اسحق النصيبي من المعتزلة واستاذنا الشريف المرتضى من الامامية ● فان عندهم ان الله تعالى ما انزل القرآن ليكون حجة على النبوة بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الاحكام من التحليل والتحريم ● والعرب انما لم تعارضوه ليس لكونه معجزاً في نفسه وانما صرفهم الله تعالى عن معارضته مع امكانها وتحققها منهم وسلبهم العلم بما فيه هذا محصول مذهب اهل الصرفة ●

القسم الثاني ان يكون لامر راجع الى الفاظه من غير دلالتها على معاني وهذا على وجهين ● احدهما ان يكون راجعاً الى مفردات الالفاظ واحادها وهذا هو مذهب من يقول ان وجه اعجازه هو السلامة عن التعقيد وبراءته عن الثقل على اللسان ● وثانيهما ان يكون راجعاً الى مجموع الالفاظ وهذا هو مذهب من يقول ان وجه اعجازه الاسلوب فان الاسلوب لا يحصل الا عند تركيب الالفاظ وجمعها ●

القسم الثالث ان يكون الوجه في اعجازه ما يرجع الى مجموع الالفاظ مع دلالتها على المعاني ثم الدلالة اما ان تكون بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام فهذه وجوه ثلثة ● **الوجه الاول** ان يكون الوجه في اعجازه من حيث الدلالة على المعاني بالمطابقة وهذا هو مذهب من يقول ان الوجه في اعجازه هو سلامته عن التناقض وخلوه عن المعارضة ● في جميع احواله ودلالاته ● **الوجه الثاني** ان يكون الوجه في اعجازه من حيث التضمن وهذا على وجهين ● احدهما

ان يكون

ان تكون تلك المعاني التي تدل عليها القرآن لا يستقل العقل بدركها وتحصيلها وهذا هو قول من ذهب الى ان وجه اعجازه اشتماله على الامور الغيبية والاخبارات السماوية ● وثانيهما ان تكون تلك المعاني مما يستقل العقل بدركها وهذا هو مذهب من يقول ان الوجه في اعجازه هو اشتماله على الحقائق الدقيقة والمعاني العجيبة والاسرار البديعة التي لا تنقطع ابد الدهر ولا تنفد على كثرة البحث وطول التأمل ●

الوجه الثالث ● ان يكون وجه اعجازه من حيث الالتزام وهذا هو مذهب من يقول ان الوجه في اعجازه هو التزامه لفنون البلاغة وانواع الفصاحة من الاستعارة والتجنيس والتمثيل والوصل والفصل والتقديم والتأخير والحذف والاضمار ● وغير ذلك من الوجوه الدالة على البلاغة فهذا هو الكلام في ضبط المذاهب في الوجه الذي لاجله صار القرآن معجزاً ●

المقام الثاني في ابطال كل واحد من هذه المذاهب وفسادها ● اعلم ان الوجوه التي تصدى لابطالها هي القول بالصرفة والسلامة عن التعقيد والاسلوب والسلامة عن المعارضة والمناقضة واشتماله على الامور الغيبية واستنباط الحقائق والدقائق منه ● وتضمنه لوجوه البلاغة ● فهذه مقالات الناس في وجه اعجاز القرآن ● ونحن نذكر ما يتوجه على كل واحد من هذه المذاهب من الاعتراض ان شاء الله ● اما القول بان وجه اعجازه هو الصرفة فهو باطل من وجوه خمسة ● اما اولاً فلانه لو كان كلامهم مقارناً في الفصاحة قبل التحدي لفصاحة القرآن لوجب ان تعارضوه بكلامهم المعتاد ولكان يظهر الفرق بين كلامهم

وبين القرآن في الفصاحة والبلاغة • فلما لم يظهر دل على فساد ما
قالوه • واما ثانيا فلان عجزهم عن المعارضة لو كان لان الله اعجزهم
عنها بعد ان كانوا قادرين عليها لما وجب استعظامهم لفصاحته
بل يجب ان يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد ان كان ممكنا لهم
كما ان نبيا لو قال معجزتي اني اضع يدي على رأسي هذه الساعة وانتم
لا يمكنكم ذلك ثم يكون الامر كما قال فان العجب لا يكون من وضع يده
على رأسه • ولكن يكون من تعذره عليهم بعد كونه ممكنا فلما علمنا
ان تعجب العرب انما كان من فصاحة القرآن بطل ما قالوه • واما
ثالثا فلانه لو كان المعجز منه هو ان الله سلبهم علوم المعارضة كما زعمه
النظام • وغيره لوجب ان يعلموا ذلك من انفسهم بالضرورة وان يميزوا
بين اوقات المنع واوقات التخلية • ولو علموا ذلك لوجب ان يتذاكروا
على سبيل التعجب منه ولو تذاكروه لظهر واشتهر كسائر امورهم
التي اشتهرت وبلغتنا فلما لم يكن شيء ذلك دل على فساد ما ذهبوا
اليه • واما رابعا فلانا نعلم بالضرورة ان العرب كانوا يستعظمون
فصاحة القرآن حتى قال الوليد بن المغيرة ان اعلاه لمورق وان اسفله
لمغدق وان عليه الطلاوة وان له لحلاوة واخبر الله تعالى عن استعظامه
في قوله انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر •
ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر • فقال ان هذا الا سحر يؤثر • فلو كان
وجه كون القرآن معجزا هو صرفهم عن معارضته كما قالوه • لوجب الا يستعظموا
فصاحته فلما عظمت في نفوسهم فصاحته • وبلغت كل غاية • فسد ما ادعوه
واما خامسا فلانه لو كان وجه اعجازه صرف دواعيهم عن معارضته

مع امكانها لما امتحنوا انفسهم في معارضته • فلما امتحنوها بالمعارضة
دل على ان وجه الاعجاز هو الفصاحة • وانما قلنا انهم قد امتحنوا
نفوسهم بالمعارضة فمن الظاهر • فان امية ابن خلف حاول معارضته
وقال لو شئنا لقلنا مثل هذا • وحاول النضر بن الحارث معارضته
باخبار الفرس وحاول المعري ايضا معارضته • وحاول مسيلمة
المعارضة له بتلك الخرافات المحكية عنه وهذا يدل على انهم فهموا
ان وجه الاعجاز هو الفصاحة • فكيف يقال بان اعجازه من اجل الصرفة
فقد فسد ما قاله اهل الصرفة • والحمد لله • **فاما القول** بان
وجه اعجازه سلامة الفاظه عن التعقيد وبراءتها عن الثقل على اللسان
كما يراه في مثل قول شاعر •

• وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر •

وهذا فاسد لامرين • اما اولا فلان اكثر القصائد والخطب خالية عن
مثل هذا التعقيد • فكان يلزم ان يكون معارضة له • واما ثانيا
فلان البعد عن التعقيد في الكلام والاتيان بالالفاظ السلسة على
اللسان مقدور • فكان يلزم ان يعارضوه • فاما القول بان وجه اعجازه
الاسلوب • فهو فاسد ايضا لامرين • اما اولا فلو كان الاسلوب هو الوجه
في الاعجاز لكان الابتداء باسلوب الشعر ايضا معجزا اذ لا فرق بين اسلوب
واسلوب • واما ثانيا فلان الابتداء بالاساليب ممكن فكان يلزم ان يعارضوه
فاما القول بان وجه اعجازه خلوه عن المناقضة والتعارض كما زعموا
فهو باطل ايضا لامرين • اما اولا فلان التحدي كما وقع بكل القرآن فهو واقع
بكل سورة منه • ولا شك انه قد يقع في خطبهم واشعارهم ما يكون

معتبرا اذ كمقدار سورة الكوثر خاليا عن المناقضة لكان يلزم ان يكون معارضاً له وهذا محال • واما ثانيا فلانه قد يوجد في اشعارهم وخطبهم الطوال ما يكون سليما عن المناقضة فبطل ما قالوه • فاما القول بان وجه الاعجاز هو اشتماله على الامور الغيبية فهو فاسد ايضا لوجوه • اما اولا فلان التحدي واقع بكل سورة والاخبار بعلوم الغيب لا يأتي في كل سورة • واما ثانيا فلانه قد اخبر عن علوم الغيب بالنبوة سوى القرآن فلو لم يكن في القرآن معجز سوى ما ذكرناه لكانت تلك الاخبار مماثلة للقرآن • في فصاحته ومعلوم خلاف ذلك • واما ثالثا فلو كان وجه الاعجاز هو اشتماله على علم الغيب لكانوا لما تعجبوا من فصاحته • فاما القول بان وجه الاعجاز هو اشتماله على المعاني الغريبة والحقائق الدقيقة فهو باطل ايضا لان العلم ما سمحا له جمع مثل هذه المعاني في مثل هذا الكتاب • ليس ضروريا فلابد فيه من دلالة ولا دلالة لهم على تعذر ذلك من جهتنا فثبت بما ذكرناه بطلان هذه المقالات كلها •

المقام الثالث في تقرير المختار وتحقيقه

عندنا ان اعجاز القرآن واقع بامرين الفصاحة والبلاغة والفصاحة راجعة الى الالفاظ • والبلاغة راجعة الى المعاني • ومعتمدنا فيما ذكرناه امران احدهما ان الاعجاز انما وقع بما وقع به التحدي ولا شك ان آيات التحدي مطلقة غير مخصوصة بامر معين اعني انه عليه السلام لم يبين ان التحدي هل هو بالفصاحة او بالبلاغة او بغيرهما

ثم ان العرب لم يستفهموه عما اطلقه لهم من ذلك فوجب ان يكون سكوتهم عن الاستفهام من اجل ان عادة التحدي كانت معروفة فكانوا يحملون التحدي المطلق على ذلك المعتاد • فان المعلوم لنا بالضرورة ان الفصحاء والشعراء وكافة من يتكلف من الخطباء اذا تحدى بعضهم بعضا فانه لا يتحداه الا بمجموع الفصاحة والبلاغة وانه لم يعهد قط في زمانهم ان احدا منهم تحدى غيره بدقة معاني شعره ولا باشتماله على علم الغيب ولا بعدم التناقض • وثانيهما انه لا قائل بوجه اخر في الاعجاز سوى ما ذكرناه فاذا ابطلت تلك الوجوه لم يبق الا ما ذكرناه من ان الاعجاز واقع بهذين الامرين الذي حققناهما وهما الفصاحة والبلاغة وبالله التوفيق •

الفصل الثاني في كيفية دلالة المعجز على صدق المدعي للنبوة

اعلم ان المعجز لما كان هو العمدة على صحة النبوة وصدق المدعي لها • اختلف الناس في كيفية دلالته على الصدق • فمن قائلون بان دلالته متوقفة على الحكمة وزعم اخرون ان دلالته على الصدق من جهة العادة • ونحن نذكر كلا المسلكين ونذكر ما يتوجه على كل واحد منهما بمشيئة الله تعالى •

المسلك الاول

ذهب المحققون من العدلية • ايمة المعتزلة وعلماء الامامية من الزيدية والمعتزلة الى ان دلالة المعجز على صدق من ظهر عليه متوقفة على علوم الحكمة ومقررة على قواعدها فمن لا يحصل في نفسه علوم الحكمة لا يمكنه احرازها ولا العلم بها بحال • ومصداق ما قلناه

ان العلم بكونه دالا على الحكمة متوقف على مقدمتين • **المقدمة الاولى** انه لا غرض لله تعالى في اظهار المعجزة الا التصديق لمدعي النبوة •

المقدمة الثانية ان من صدقه الله تعالى فهو صادق وكل واحدة من هاتين المقدمتين • متوقف على علم الحكمة وانما قلنا ان المقدمة الاولى متوقفة على الحكمة فلانا قد قررنا فيما سبق ان اظهار المعجزة على المدعي يقوم مقام تصديقه بالقول فلو لم يكن غرض الله تعالى تصديقه لكان قبيحا من وجهين • اما اولا فلانه يكون موهما للصدق فيكون فيه تلبيس وتعميه • واما ثانيا فلانه لو جاز اظهار المعجزة وليس الغرض بها التصديق لجاز اظهار المعجزة على الكذابين • ولا يكون الغرض تصديقهم بل يكون غرض اخر • وكل هذا قبيح ينقض الحكمة ويبطلها • وانما قلنا ان المقدمة الثانية متوقفة على الحكمة ايضا فلانا نقول لو صدق الله تعالى غير الصادق لكان كذبا وجهلا والكذب قبيح يناقض الحكمة • ويقضي بالجهل والحاجة وهما محالان • فثبت بما ذكرنا ان كل واحدة من هاتين المقدمتين اصل في صحة دلالة المعجزة على الصدق وان كل واحد منهما متفرع على قواعد الحكمة وقوانينها كما بيناه الان •

وتمام تقرير هذا المسلك بايراد الاسئلة عليه والانفصال عنها وهي ثلثة • **السؤال الاول** انا نقول لو كان المعجز دالا على الصدق لكان لا يخلو دلالته • اما ان تكون متوقفة على نفي المعارض لها او لا تكون متوقفة • فان لم تكن متوقفة على نفي معارضها فهذا محال • لان بتقدير حصول ذلك المعارض ووقوعه لا يمكن القطع بها فتبطل دلالتها على الصدق وان كانت متوقفة على نفي المعارض فعدم ذلك المعارض لا بد وان يكون حاصلا في جميع الازمنة وهذا لا طريق لنا الى العلم بانه لا يوجد في الازمنة المستقبلة من يكون قادرا على المعارضة • واذا كان الامر كما ذكرتموه لم يمكننا القطع بصحة دلالة المعجز على الصدق على حال • **وجوابه** اما قد اسلفنا في باب النظر ان دلالة الدليل على مدلوله غير متوقفة على نفي المعارض • وهكذا القول في النبوة • فانا متى تحققنا ظهور المعجزة فانا نقطع بدلالتها على الصدق في حق من ظهرت عليه • ونقطع ايضا بعدم المعارض لها فبطل ما توهموه •

السؤال الثاني قولهم دلالة المعجزة على الصدق لا تخلو اما ان تكون متوقفة على عجز المبعوث اليه عن الاتيان بمثلها او تكون متوقفة على عجز كل العالمين عنها او تكون متوقفة على عجز اكثرهم عنها • فان وقعت على عجز المبعوث اليه عن الاتيان بمثلها كان هذا خطا لانه يلزم منه ان انسانا لو عرف صناعة من الصناعات ثم ذهب الى انسان اخر لا يعرف تلك الصناعة • وادعى انه نبي مبعوث اليه خاصة • وقال ان معجزته هو ان لا تاتي بمثل تلك الصناعة وعجز عن معارضتها ان تثبت نبوته وهذا محال • وان توقفت على كل العالمين فهذا محال • لان هذا لا طريق لنا الى العلم به على حال وان وقفت على عجز اكثر العالمين عن الاتيان بمثلها • فهذا الفاسد الى غايته لانه لا ينضبط معرفة الاكثر والاقل بل يتعذر واذا بطل ان يكون متوقفة على عجز احد من الخلق بطل ان يكون دالة على الصدق لانه انما تثبت دلالتها على الصدق اذا كانوا عاجزين عن تحصيل مثلها

فأما إذا لم يعجزوا عن ذلك لم يكن دالا عليه. **وجوابه أن التحدي** بالمعجز قائم لكل العالمين في ذلك الزمان ولمن يكون بعدهم فلا يمكن أن يكون دالا على صدق من ظهرت عليه إلا بعد ظهور عجزهم عنها. ولهذا فإن التحدي بالقرآن قائم على وجه الدهر لكل أحد. ونقول أيضا إنه لا يلزمهم قبول قوله إلا بعد عجزهم عن معارضتها. ولهذا فإنا نعلم بالضرورة أن شيئا من معجزات الأنبياء عليهم السلام لم يمكن معارضته ولا الإتيان بمثلها في وقت من الأوقات فصح ما ذكرناه.

السؤال الثالث قولهم أين

إنه لا غرض لله تعالى في إظهار المعجزة إلا التصديق. وبم تنكرون على من يقول إن لله غرضا آخر في إظهار المعجزة مغايرا للتصديق إما خفيا استأثر بالعلم به وإما ظاهرا كأن يكون لطفا لبعض المكلفين أو لوجوه غير هذا كأن يكون إجابة لدعوة ولي أو كرامة له وإذا كان هذا مجوزا بطل قولكم إنه لا غرض في إظهاره إلا التصديق. **وجوابه أنا قد قررنا** فيما سبق أن إظهار المعجزة لغير التصديق يؤدي إلى القدح في العلم بصدق الأنبياء لجواز أن يكون الغرض بإظهار المعجزة ليس التصديق لهم وإنما الغرض بها شيء آخر ويؤدي إلى تجويز إظهار المعجزة على الكذابين لغرض آخر غير التصديق وهذا محال. فوجب القطع بأن الله تعالى لا يجوز إظهاره للمعجزات إلا على من يكون صادقا لما تقدم. فهذا هو الكلام في تقرير هذا المسلك في كيفية الدلالة على صدق المدعي بإظهار المعجزة. **المسلك الثالث مذهب محققي الأشعرية**

ومحققيهم كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي إلى أن دلالة المعجز على صدق المدعي إنما تكون من جهة العادة. فالعلم بالصدق عندهم متوقف على أمرين أحدهما أن المعجز يفيد العلم الضروري بكون المدعي صادقا وثانيهما أن تجويز الإظهار للمعجز على الكذابين من جهة الله تعالى لا يقدح في حصول هذا العلم الضروري. فالذي يدل على الأول هو أن كل من قدح في المعجزات من الأمم السابقة إنما قدحوا فيها لاعتقادهم أنها ليست من فعل الله وإنما هي من باب الحيل والطلسمات ومعرفة خواص الأشياء ولم ينقل عن أحد من المجوس أن واحدا منهم سلم كونها فعلا لله تعالى ثم بعد ذلك قدح في دلالتها على الصدق. وأيضا فلو أن من شاهد انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر وإظلال الجبل فوقهم فإنه يعرف قطعا دلالته على صدق المدعي ويستحيل أن يبقى شاكا في صدقه بعد معرفته بكون المعجز من فعل الله تعالى. والذي يدل على الثاني وهو أن تجويز الإظهار للمعجز على الكذابين لا يقدح في هذا العلم الضروري فهو أنا نعلم بالضرورة أنا إذا اطلعنا على أعمى لحظة ثم فتحناها فإنا نعلم قطعا بأن الله تعالى قادر على أن يقلب الجبال ذهبا وما … في تلك الحالة … عادت كما كانت وهذا التجويز لا يبطل عنا العلم الضروري بأنه لم يوجد شيء من ذلك فهكذا القول في مسألتنا فإذا تقرر أن دلالة المعجز على الصدق حاصلة بالضرورة لم يقدح في هذا العلم تجويزنا لأن يظهر الله المعجزة على الكذابين. فهذا ملخص ما عول عليه الجويني في تقرير هذا المسلك في دلالة المعجز على الصدق في الدعوى. **والاعتراض على هذا المسلك الذي اعتمدوه**

في دلالة المعجز على الصدق انا نقول المعجز فعل من افعال الله تعالى يمكن ان يقع على وجه فيكون حسنا بان يكون ظهوره تصديقا لنبي ويمكن ان يقع على وجه فيكون قبيحا بان يكون ظهوره تصديقا لكاذب فاذا كان كل واحد من هذين الامرين ممكنا فحينئذ لا يمكن القطع بحسنه الا اذا علمنا انه لا يجوز اظهاره على كاذب ولا يمكن القطع باستحالة اظهاره على كاذب الا بعد القطع بالحكمة فانا اذا لم نقطع بالحكمة لم نمنع اظهاره على كاذب فثبت بما ذكرنا ان العلم باستحالة اظهار المعجزة على الكذابين متوقف على العلم بالحكمة لما حققناه قوله ان احدا من الامم الماضية لم يشك في التصديق بعد العلم بظهور المعجزة وهذا يدل على ان ظهور المعجزة كاف في تصديقه كما قلنا من غير اعتبار الحكمة كما زعمتم قلنا هذا فاسد فانهم انما قطعوا بالتصديق عند ظهور المعجزة لما كانوا عالمين بحكمة الله وانه لا يجوز اظهاره المعجز على كاذب فاما لو قدرنا انهم لم يعلموا ذلك فانه لا يمكنهم القطع بالتصديق مع تجويزهم لما ذكرناه

قوله ان تجويزنا لاظهار المعجزة على الكذابين لا يقدح في العلم بكونهم صادقين عند ظهور المعجزة كما انا اذا اطبقنا اعيننا فانا نجوز في تلك الحالة ان يقلب الله الجبال ذهبا ومع ذلك فانا نقطع بانها باقية على حالها قلنا هذا فاسد ايضا فان في حال تجويزنا ان يقلب الله الجبال ذهبا نقول ان الله تعالى قد خلق فينا علما ضروريا بانه لم يفعل ذلك في تلك الحالة بخلاف ما نحن فيه فانا مهما جوزنا ان يظهر الله المعجزة على الكذابين فانه لم يخلق فينا علما ضروريا بانه لم يفعل هذا الجائز فلهذا كان هذا التجويز باقيا كما قررناه فظهر بما حققناه ان القول بتجويز اظهار المعجزة على الكذابين لازم للاشعرية وانه

لا يمكنهم العلم بصدق الانبياء والله لا خلاص لهم عن هذا الالزام عن الدهر

والعجب من الشيخ ابي حامد الغزالي واستاده الجويني وابن الخطيب الرازي وحاهي المحققين من الاشعرية كيف اتفقوا على انه لا شيء من القبائح الواقعة في العالم الا وهي كائنة بارادة الله وموجودة بقدرته ثم امتنعوا عن تجويز اظهار المعجزة على الكذابين وكيف صار القبح ما بين تعالى في احد الصورتين دون الاخرى فهذا انهاء الكلام في كيفية دلالة المعجز على صدق من ظهر عليه وبالله التوفيق

الفصل الثالث في ذكر مطاعنهم

على القرآن وفسادها اعلم ان جمعا من الملحدة والزنادقة يوردون على القرآن مطاعن زعما منهم ان معانيه متناقضة فاسدة ويختلف وجوه مطاعنهم فتارة يقولون ان فيه تناقضا وتعارضا وتارة يقولون ان فيه خطاء من جهة الاعراب ومرة يقولون ان خطاءه من جهة التكرار ودفعة يزعمون ان خطاءه من جهة تضمنه ما يستحيل على الله تعالى فهذه جملة مطاعنهم على القرآن ونحن نشير الى الكلام على شيء من هذه المطاعن ونبين فسادها وبطلانها وجملتها انواع اربعة

النوع الاول

في ذكر مطاعنهم عليه من جهة التناقض والمعارضة وقد زعموا ان في القرآن آيات متعارضة ينقض بعضها بعضا وقالوا ان هذا دلالة على فساده وبطلانه وليس من ذلك الى آيات ظنوها في الظاهر متعارضة وبطل فساد تعلقهم بمشيئة الله تعالى

الآية الاولى قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقالوا

فظاهر هذه الآية القول بصحة الرؤية وثباتها ◦ وقوله تعالى لا تدركه
الابصار ◦ قالوا فظاهر هذه الآية تقتضي القول باستحالة الرؤية
وبطلانها ◦ وهذا تناقض بين المعارضة ◦ وجوابها اما قد قررنا في
الرؤية استحالة الرؤية على الله تعالى ◦ فلا حاجة بنا الى اعادته وبينا
ان النظر في نفسه لا يفيد الرؤية على حال اصلا ◦ واذا كان الامر كما
قلناه ذهب التناقض بين الآيتين كما نعرفه ◦ الآية الثانية قوله تعالى
انما الحيوة الدنيا لعب ولهو وزينة ◦ قالوا فظاهر هذه الآية يفيد ان
الحيوة الدنيا انما هي لعب ولهو ثم قال بعد هذا وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما لاعبين ◦ قالوا فاوجب بهذه الآية نفي اللعب اثباتا
وهذا اشد المناقضة والمعارضة كما قلناه ◦ وجوابها انه لا تناقض
بين الآيتين كما توهموه ◦ لان المراد بقوله انما الحيوة الدنيا لعب اي انها
ليست باقية ◦ وانما هي عن قرب صائرة الى الزوال والتغير كما يصير
اللعب الى البلاء والاضمحلال ◦ والمراد بقوله تعالى وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما لاعبين ◦ اي لم نخلقهما لغرض كما يفعله العابث
وانما خلقهما كان لغرض حكمي ومصالح عظيمة ◦ وهو الاحسان والتفضل
الى الخلق واذا كان الامر كما قلناه ◦ ذهب التعارض واندفعت
المناقضة ◦ الآية الثالثة قوله تعالى هذا يوم لا ينطقون فظاهر هذه الآية
يفيد انهم لا يتكلمون وقال في آية اخرى ثم انكم يوم القيمة عند ربكم
تختصمون ◦ قالوا وظاهر هذه الآية ايضا يقضي بانهم يتكلمون ◦ وهذا
هو التناقض بعينه ◦ وجوابها ان المراد بقوله تعالى هذا يوم لا ينطقون
اي انهم لا يتكلمون بحجة قاطعة وعذر بين ◦ واما قوله عند ربكم

تختصمون ◦

تختصمون فهو على ظاهره ◦ وعلى هذا نزول التناقض والتعارض وهكذا
الحال فيما يوردونه من هذا الجنس يكون جوابه كما ذكرناه وكثيرا ما يوردونه
من هذا القبيل والقرآن محروس عن التناقض والمعارضة والحمد لله ◦

النوع الثاني في ذكر مطاعنهم

من جهة الاعراب ◦ اعلم انهم يوردون مطاعن يزعمون انها لحن
يحملهم بالعربية ونحن نذكر منها آيات ثلاثا تنبيها على عدم احاطتهم
بعلوم الادب ◦ الآية الاولى قوله تعالى لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا
امدا وقوله تعالى ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد على الرحمن عتيا ◦
قالوا فقوله اي في موضع المفعول في الآيتين للفعل الذي قبلهما لتعديه اليهما
فكانت تجب نصبهما به فلما جاء مرفوعين كان رفعهما لحنا ◦ وجوابها ان
اي في الآيتين محتملة لوجهين ◦ احدهما ان تكون استفهامية ◦ واذا كان
الامر هكذا كانت مرفوعة بالابتداء وما بعدها خبرها في الآيتين ◦ والجملة
الابتدائية في موضع المفعول للفعل الاول ◦ وثانيهما ان تكون اي اسما
موصولا لجملة ابتدائية لكنها هاهنا مبنية على الضم لما قطع صدر صلتها
والتقدير فيها لنعلم اي الحزبين هو احصى ولننزعن ايهم هو اشد فلما
حذف قولنا هو بنيت على الضم كما قاله سيبويه ◦ واذا كان الامر في
الآيتين كما قلناه ذهب ما قالوه من اللحن الذي توهموه ◦ الآية الثانية
قوله تعالى ان هذان لساحران قالوا فالقياس في الاعراب ان هذين
لساحران ◦ وجوابها ان ابا عمرو بن العلاء عمران الخطا فيها من جهة الكتاب
ويقرا ان هذين لساحران على القياس ◦ والحق انها ليست لحنا

وهي مقرونة بها في السبعة وهي لغة بني الحارث بن كعب • ووجهها في العربية
هو ان شبه هذا وهاتا ليست حقيقة وان الالف فيها ليست
الف التثنية وانما هي الف هذا وهاتا في الاصل حين فقط على صورتها
فلهذا بقيت على حالتها في حالة النصب فهذا هو الوجه في بقائها الفا
فبطل ما زعموه • **الفائدة الثالثة** • قوله تعالى • ولا يؤذن لهم فيعتذرون
قالوا القياس فيه فيعتذروا بحذف النون لانه يكون منصوبا لانه جواب
للنفي • وجوابها ان هذا اصل في اللغة وعلم النحو وان جواب لا ليس حتما
ان يكون منصوبا بل يجي تارة منصوبا وتارة مرفوعا وكل واحد منهما
معنى مخالف للاخر والغرض هاهنا الاستيناف اي هم لا يؤذن لهم
وهم يعتذرون • والجملة في موضع الحال ايضا اي لا يؤذن لهم في حال
اعتذارهم • وهكذا الكلام فيما يوردونه من هذا القبيل •

النوع الثالث في ذكر مطاعنهم

فيه من جهة التكرار • اعلم ان التكرار هو باب من ابواب البلاغة يتعاطاها
الفصحاء ويتنافس فيه الخطباء • ولا ينكره الا جاهل بعادات العرب
ومخاطباتها ومجاري كلامها في محاوراتها • ولا تخلو خطب مصقع
ولا شاعر مفلق عن تكرار في خطبته وشعره ابدا ما للبلاغة واستعمالا
للفصاحة • ولولا خشية الاطالة لاوردنا فيه الاستشهادات الكثيرة
فاذا عرفت هذا فنقول التكرار في القرآن يرد على وجهين احدهما
ان يكون واردا في القصص • وثانيهما ان يكون واردا في الجمل •
فاما الوجه الاول • وهو ما يكون واردا في القصص ونحوه قصة موسى

قصة موسى

قصة موسى وفرعون فانها قد كررت في القرآن في غير موضع بصيغ مختلفة
وقد ذكر العلماء في تكريرها فوائد ثلثا • **الفائدة الاولى** ان
يكون ذلك شرحا لصدر رسول الله وتسلية له ولاصحابه مما كان ينالهم من
الكفار من الاذى والتكذيب والجحد والانكار وتعليما له ولاصحابه على الصبر
واحتمال الاذى كما فعله الانبيا قبله حين استقبلهم قومهم بمثل ذلك •
الفائدة الثانية ان الله تعالى وان كرر تلك القصص
فانها على تكريرها لا تخلو عن فائدة مخالفة لما ذكرها في القصة الثانية
ولم ترد قصة مكررة بعينها من غير مخالفة فيها بزيادة ولا نقصان بل
كل واحدة منها مشتملة على خلاف ما اشتملت عليه القصة الاخرى •
الفائدة الثالثة ان الله لما تحدى العرب بالاتيان بمثل القرآن كان
من الجائز ان يتوهم متوهم ان الاتيان بمثل هذا القرآن ليس مقدورا الا
في التحدي انما يكون بما لا يكون الممكنة دون المحالة • فاراد الله تكرير تلك
القصص بالفاظ اخر ونظم غير النظم الاول ليعلم ان الاتيان بمثله غير
مستحيل من جهته وانما العجز عن ذلك انما تحقق من جهة العباد فاما الله
تعالى • فهو قادر عليه وعلى امثاله فهذا هو الفائدة في تكرير القصص
الوجه الثاني ان يكون التكرير واردا في الجمل • ويحتمل فوايد
ثلثا • **الفائدة الاولى** ان يكون تكرار اللفظ الاولى والجملة الاولى
من اجل التاكيد والشاهد عليه قوله تعالى كلا سوف تعلمون ثم كلا
سوف تعلمون • وقوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى فانما
كرر ذلك لزيادة في التوكيد في التشديد وتعظيم الامر وتعظيم الشان
وهذا السر مما في لسانهم اصلا • **الفائدة الثانية**

ان تكون هذه الجمل من الكلام رونقا وبها وحلاوة وما لا لا تراه اذا
لم يكرر وهذا ظاهر في الجمل المكررة فانك ترى لها مع التكرير
رونقا وحلاوة وذوقا وطلاوة تدركه الحس لا يخفى له • الفايدة

الثالثة ان يكون التكرير في الجمل بعد ضرر النعم وتقريرا في
التوبيخ والتقريع على جحدها وكفرانها • ومن هذا الجنس ما ذكره الله
في سورة الرحمن في تكرير قوله فباي آلاء ربكما تكذبان • مع ما فيها
من الوعظ والزجر والبعث والحث على النعم بالله تعالى وتوحيده والاقرار
بنعمته • فثبت بما ذكرنا ان جميع ما ورد في القرآن من التاكيد في
القصص • والتاكيد في الجمل لا يخلو عن فايدة كما قررناه •

النوع الرابع يتضمن الاسامي التي

توهم على الله تعالى • اما في ذاته كقوله تعالى ويبقى وجه ربك • وقوله تعالى
بل يداه مبسوطتان • وغير ذلك من الآيات التي توهم الجسمية والجهة كقوله
تعالى • استوى على العرش • وغير ذلك • واما في فعله كقوله تعالى يضل
من يشاء ويهدي من يشاء • وقوله تعالى واضله الله على علم وختم على سمعه
وقلبه وجعل على بصره غشاوة • وغير ذلك من الآيات التي توهم بظاهرها
خلاف الحكمة • قالوا فالله تعالى منزه عن جميع هذه الامور في ذاته وفي
افعاله وظاهر القرآن فاض بها ومشتمل عليها • وجوابها انا قد اسلفنا
والحمد لله الجواب عن هذه المطاعن في باب التوحيد والعدل وبينا وجه تاويلها
وكيفية تنزيلها على ما يقتضيه العقل في ذاته تعالى وفي افعاله • ولهم
مطاعن في القرآن غير هذه اعرضنا ذكرها لركتها واكثرها مندرج تحت

ما ذكرناها هنا فمن عرف هذا لم يخف عليه عوار ما سواه وضعفه
فهذا ما اردنا ذكره من مطاعنهم في القرآن ووضح انه لا تناقض فيه
ولا معارضة في معانيه فانه بريء عن الفساد والبطلان والتكرار
لغير فايدة تنزيل من حكيم حميد • وقد نجز غرضنا من الكلام في النبوات

• وبتمامه يتم الكلام في الفن الثالث
• من الكتاب وهو الكلام في الافعال
• ويتلوه بعون الله الكلام في
• الفن الرابع في احكام
• الافعال
• بمشية الله

ونطلب مستعينين بالله وهو خير معين • وهو حسبنا ونعم الوكيل •

بسم الله الرحمن الرحيم • اللهم عونك وما تيدك

الفن الرابع من علوم هذا الكتاب

في تقرير الدلايل العقلية على الاحكام العقلية والمسايل الوعدية والوعيدية •

اعلم ان جميع ما اسلفناه من الكلام في
الفن الثالث انما هو كلام في الافعال انفسها ومعرفة ما يجوز اضافته
الى الله تعالى منها وما لا يجوز • وما يجب عليه • والان كلامنا في ما يختص
الفن الرابع انما هو كلام في احكام الافعال وصفات الثواب والعقاب •
وكيفية الاستحقاق من الخلود والدوام وغير ذلك مما يتعلق بالنوع

تعالى ونعم

والوعيد ومسايلهما وقبل الخوض في هذه التفاصيل نذكر معتمد من في صحة فناء هذه الاجسام والاعادة لما لين الكلام في مسايل الوعيد وما يتعلق بها مترتب على الكلام في الافناء والاعادة لان مسايل الوعيد انما هو خوض في الاستحقاقات وكيفية ايضا لها ولا يمكن ايضا الها الابعد ثبوت الافناء والاعادة فلهذا قدمنا الكلام في الافناء والاعادة على الكلام في مسايل الوعيد فنذكر الافناء ثم نذكر الاعادة ثم نردفه ما الكلام في احكام الاخرة فلاجرم اشتمل الكلام في المعتمد منه على ثلث فصول

الفصل الاول في صحة فناء الاجسام

اعلم ان الاجسام التي نشاهدها في العالم ليس يخلو حالها اما ان يكون باقية او لا يكون باقية فان لم تكن باقية فهذا شي يحكى عن النظام فانه زعم ان الله تعالى يحدث هذه الاجسام حالا بعد حال والاشبه ان مراده من ذلك ان الاجسام في حال بقايها متعلقة بالموثر وانها مفتقرة الى القادر في بقايها كافتقارها في حال حدوثها فظن الحاكي انه يذهب الى تجدد الجسم وليس مذهبا له لما حققناه وانما يحكى هذا المذهب اعني انها غير باقية عن قوم من الفلاسفة انها تذوب وتعقب امثالها في كل وقت وقد سلف القول عليهم في الرد على منكري العلوم الضرورية فاذا كانت الاجسام كلها باقية فلنذكر الدلالة على صحة فنايها ثم نذكر كيفية فنايها ثم نردفه بذكر المختار في ذلك فلهذا اشتمل الكلام في هذا الفصل على مسايل

المسئلة الاولى

المسئلة الاولى في اقامة الدلالة على فنايها

والاقاويل الممكنة فيها ثلاثة لانه اما ان يقع الانكار لصحة عدمها او يقع الاعتراف بصحة عدمها او يقع التوقف في الامرين جميعا

فاما المنكرون لصحة عدمها فهم فريقان الفريق الاول الذين يقولون بابديتها وهولاء هم الفلاسفة فانهم اعتقدوا ان ازلية العالم وابديته لا لذاته بل لغيره كما حكيناه عنهم في مسئلة الحدوث والفريق الثاني الذين يقولون بان ليس لها اول يذهبون الى ان الاجسام محدثة ولكنها بعد دخولها في الوجود يستحيل عدمها وهذا هو مذهب الجاحظ فاما الفلاسفة فلا معنى للكلام عليهم ههنا لان الكلام في فنايها انما يتوجه على من يقول بحدوثها فاما من ينكر ذلك فلا فايدة معه في ذلك وقد مضى الكلام في فساد مقالتهم بازلية العالم وابديته وانما كلامنا مع الجاحظ ومن تابعه

واحتج الجاحظ والكرامية بان العالم لو كان انتفاؤه لا يخلو اما ان يكون لموثر او لا لموثر فيجوز ان يكون لا لموثر وفساده معلوم بالضرورة وان كان لموثر فذلك الموثر لا يخلو حاله اما ان يكون عدميا او وجوديا ومحال ان يكون امرا عدميا لان الامور العدمية لا تاثير لها في شي البته ولانه لا فرق في العقول بين نفي الموثر وبين اثبات موثر هو نفي فاذا بطل ان يكون هذا الانتفاء ثابتا لا لامر بطل ايضا ان يكون ثبوته لامر هو نفي وان كان امرا وجوديا فلا يخلو حاله اما ان يكون موجبا او مختارا ومحال ان يكون امرا موجبا

لبن ذلك الموجب ليس الا انه يقال ان العالم ينتفي لطرو ضده. وهو الفنا
والقول به باطل لامرين. اما اولا فلانه لا طريق الى كون الفنا
مضادا للجوهر فيجب نفيه. واما ثانيا فلان التضاد بينهما حاصل
من كلا الجانبين. وكل واحد منهما قابل للعدم فليس انتفا
الجوهر بالفنا باولى من انتفا الفنا بالجوهر فيجب اما انتفاؤهما جميعا
وهذا محال. واما ان يكونا موجودين معا مع تضادهما وهذا محال
ايضا او ينتفي احدهما دون الاخر وهو محال ايضا اذ لا مخصوص.
لا يقال ان انتفا الجوهر بذلك الضد اولى لانه حادث. والحادث
اولى بالوجود من الباقي لتعلقه بالفاعل. لانا نقول هذا فاسد فانا
لا نسلم ان الحادث اقوى من وجود الباقي بل نقول الطاري كان معدوما
ويصح ان يوجد والباقي هو موجود ويصح ان يعدم فلا مزية لاحدهما
على الاخر بكون احدهما اولى بالوجود والاخر اولى بالعدم لاجلها من الاخر
فيجب القول ببطلان مضادة الفنا للجوهر فبطل ان يكون المؤثر في عدم
العالم امرا موجبا. ومحال ان يكون مختارا لان الفاعل لا بد له من فعل
مؤثر فيه. والاعدام ليس امرا ثبوتيا بل هو نفي محض فاستحال
استناده الى الفاعل فظهر بما حققناه ان القول بفنا العالم وعدمه
يؤدي الى اقسام فاسدة فيكون القول بها باطلا. فهذا تمام
ما يقال في تقرير مذهب الجاحظ ومن تابعه من الكرامية.

واما المعترفون بصحة فنا الاجسام منهم

فرقتان ايضا. فالفريق الاول ذهبوا الى ان في العقل طريقا الى
معرفة هذه القضية كالشرع. وهذا هو قول ابي علي واصحابه

والفريق

والفريق الثاني ذهبوا انه لا طريق الى معرفة هذه القضية
الا بالشرع فقط وان العقل لا دليل فيه عليها وهذا هو قول الشيخ
ابي هاشم وقاضي القضاة. **واحتجوا باجمعهم** على القول
بصحة عدمها بايات خمس. الاية الاولى قوله تعالى هو الاول والاخر
ووجه الاستدلال بهذه الاية هو ان الله اخبر بانه اخر للاشيا ولولا انه
يعدم هذه الاجسام. والا لما كان اخرا لها. الاية الثانية قوله
تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده ومعقول الاعادة لا يعقل
الا بعد الاعدام فيجب ان يكون الاجسام معدومة ليصح اعادتها. الاية
الثالثة قوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب
كما بدانا اول خلق نعيده ووجه الاستدلال من هذه الاية ان الله
شبه الاعادة بالابتدا ولا شك ان الابتدا كان عن العدم فيجب ان يكون
الاعادة ايضا بعد العدم. وهكذا قوله تعالى كما بداكم تعودون
الاية الرابعة قوله تعالى كل من عليها فان قالوا فظاهر الاية
يدل على فنا من في الارض والفنا هو العدم لان الفنا معنى يوجد لا في
محل فيعدمها كما سنقرره من بعد فدلت هذه الاية على فنا هذه
الجواهر. الاية الخامسة قوله كل شي هالك الا وجهه والهلاك
يطلق اما على الخروج عن كون الشي منتفعا به واما على العدم والاول باطل
لانه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعا به لانه سواء بقي موجودا
او صار معدوما فانه يمكن الاستدلال به على وجود الصانع وذلك من
اعظم المنافع. فلما تعذر حمل الهلاك على هذا المعنى لما حققناه وجب حمله
على الثاني وهو العدم فدل ما ذكرناه من هذه الايات على عدم الجواهر

دا لاجسام وهذا هو مطلوبنا • فهذا محصول كلام قاضي القضاة في المغني
استدلالا على ان صحة اعدام العالم لو ثابته ما بالسمع • قال لان الشرع
لما دل على صحة اعدام العالم واقع لا محاله عرفت بذلك صحته • وقد حكى
في المغني عن الشيوخ اعتمادهم على الاجماع في صحة اعدام هذه
الاجسام لان ذلك من الامور الظاهرة المشتهرة عند الصحابة والتابعين
من بعدهم ووضوحه اكثر من ان يحتاج فيه الى الاطناب •

واما المتوقفون في اثبات هذه الصحة

وعدمها فالوقف في صحة اعدام العالم يحكى عن بعض المتكلمين من المعتزلة
وعن الجويني من الاشعرية وهولاء المتوقفون كلهم في تعيين ما قالوه
القدح فيما احتج به القاطعون على اثبات هذه الصحة وعدمها
من غير حاجة لهم الى ايراد دلالة قاطعة على صحة الوقف لان ايراد
الدلالة من جهة الشاك المتردد لا فايدة فيه ولا حاجة اليه وانما
يفتقر الى الدلالة من قطع في نفي الشي او في اثباته فاما من تردد في ذلك فلا

المسلة الثانية في كيفية افنا هذه

الاجسام • اختلف القايلون بصحة فنا العالم واعدامه في كيفية
افنائه وحاصل خلافهم راجع الى انه اما ان يكون الاعدام بالفاعل
او لعدم شرط او لطرو ضد فخلافهم في كيفية الاعدام لا يخرج عن هذه
الاقسام الثلاثة فلنفصل كل واحد منها بمشية الله تعالى • فاما

اما القسم الاول

وهو ان يكون الاعدام بالفاعل ففيه مذهبان
احدهما ان يعدمه الله فيصير معدوما كما انه لما اوجده في اول الامر صار

موجودا ونقول ان الاعدام متعلق بالفاعل كالايجاد • وهذا
المذهب يحكى عن الجوادري من المعتزله وعن القاضي الباقلاني من الاشعرية
هكذا حكاه ابن الخطيب عن الجوادري وذكر في الهاو انه مختار ما قاله الجاحظ
فاما ما حكاه ابن الخطيب فهو مذهب ابي الحسين الخياط من المعتزله •
وثانيهما ان يقول الله له افن فيفنى كما انه حيث في الابتدا لان الله
تعالى قال له كن فكان • وهذا المذهب يحكى عن الشيخ ابي الهذيل
فهذا محصول من يعلق عدم الاجسام بالفاعل •

واما القسم الثاني وهو ان يكون

عدمها انما هو لانقطاع شرط ففيه مذاهب اربعة • اولها مذهب
من يقول ان الجواهر انما كانت باقية ببقا قايم فيها وذلك البقا
باق بل يخلقه الله تعالى حالا لا في حال • فاذا لم يخلق الله ذلك البقا
عدمت الجواهر وهذا المذهب يحكى عن بعض الاشعرية والبلخي من
المعتزله • وثانيها مذهب من قال ان الجواهر انما تبقى ببقا وجد لا في محل
فاذا عدم ذلك البقا عدمت الجواهر وهذا شي يحكى عن بشر بن المعتمر
وثالثها مذهب من يقول ان الجواهر انما تبقى لانها متضمنه نوع من كل
جنس من هذه الاجناس العرضيه اذا كان قابلا له وهذا المذهب
يحكى عن بعض الاشعرية • ورابعها مذهب من قال ان الشرط في استمرار
الجواهر في الوجود هو وجود هذه الاكوان فيه وهذه الاكوان غير باقية
فمتى لم يحدد الله تعالى فيه هذه الاكوان لزم عدم الجوهر وهذا
المذهب يحكى عن ابن الباقلاني من الاشعرية • فهذا محصول الخلاف

من القائلين بان للجواهر انما تفنى لعدم الشرط في بقائها وانقطاعه •

القسم الثالث وهو ان يكون عدم الجواهر لاجل طرو ضد عليها وهذا هو مذهب جمهور المعتزلة والزيدية ويسمون ذلك الضد فناء وهم مختلفون في كيفية فناء العالم به على ثلثة اوجه • اولها ان يكون حصول ذلك الفناء في حيز على سبيل الاستقلال وهذا المذهب يحكى عن الاخشيدية فانهم زعموا ان الفناء وان لم يكن متحيزا فانه يحصل في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى في تلك الجهة عدمت الجواهر • وثانيها ان يكون ذلك الفناء قائما بالجواهر حالا فيه وهذا المذهب يحكى عن ابن شبيب من المعتزلة فانه زعم ان الفناء يحصل في الجواهر ويقوم به ثم ان ذلك الفناء تقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني من وقت حلوله فيه وان كل جوهر فناء يختصه • وثالثها ان ذلك الفناء يحصل لا في محل وهذا هو مذهب ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من المعتزلة فانهم زعموا ان الله تعالى يحدث ذلك الفناء لا في محل فيعدم به الجواهر باسرها حال حدوث ذلك الفناء ثم اختلفوا بعد ذلك في ان الجزء الواحد من الفناء هل يكون كافيا في عدم الجواهر ام لا فذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة الى ان الجزء الواحد من الفناء كاف في عدم الجواهر من غير زيادة • وذهب الشيخ ابو علي الى انه لابد لكل جوهر من فناء يخصه بنفسه • فهذا ضبط المذهب في كيفية الافناء للعالم عند القائلين به •

واعلم ان الخوض في ابطال هذه المذاهب وتتبعها بالنقض ربما يطول ولكنها لاسيما لمائة على التحكمات الباطلة والاقناعات الفاسدة • ولكنا نذكر عنه بفضل الوجه الحقائق ما يكون فيه مقنعا على ذلك بمشية الله تعالى وعونه •

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة في تقرير الوجه الثاني

والذي نحتاج اليه في هذا الفصل بفضل الله يشتمل على مقصدين •

المقصد الاول

في الوقف في صحة الاعدام لهذه الاجسام ونفي ما يكون بالجواب عن ادلة القاطعين بثبوته واستحالته فهم فريقان

الفريق الاول الذين قطعوا على صحة الاعدام بالشرع وهم اصحاب ابي هاشم وقد اعتمدوا من ادلة الشرع على ايات يتمسكوا بها وهي عندهم موصلة الى مقصودهم كما سبق صحة وقد حكينا ما عندهم من قبل •

فاما احتجاجهم بقوله تعالى هو الاول والاخر قالوا فلولا العدم لما كان اخرا الاشياء • **والجواب عنه** ان الاية انما دلت على كونه تعالى اخرا على الاطلاق ولم يشعر ظاهرها بكونه اخرا لكل البدوات فيلزم ما قلتم واذا كان الامر هكذا كان معناها هو الله تعالى يبقى بعد موت جميع الاحياء فاذا حملناها على هذا الوجه سقط استدلالهم بها على الاعدام • **واما احتجاجهم** بقوله تعالى هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده والاعادة لا يكون الا بعد العدم • **والجواب عنه** انه لا حجة لنا عليكم لان الخلق هو التقدير والايجاد فالمعنى بالاية ان الله تعالى خلق العالم اي اوجده وقدره وابداه فقوله بعد ذلك ثم يعيده اي يرده الى حالته الاولى وهو التقدير فيجب ان يكون العود هو الجمع بعد التفريق واذا كان الامر كما قلناه بطل دلالتها على الاعدام كما زعموا • وهذا هو الجواب عما تمسكوا به من قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده •

فاما احتجاجهم بقوله تعالى كل من عليها فان قالوا والفناء هو العدم فالجواب عنه من وجهين • اما اولا فلا نسلم ان الفناء حقيقة في العدم

بل المراد بالفنا خروج الشي عن الصفة التي ينتفع بها ولهذا يستعملون
الفنا في الموت فيقولون افناهم الحرب وفني زاد القوم اذا ذهب والاصل
في الاطلاق انما هو الحقيقة فاذا ثبت كون الفنا حقيقة فيما ذكرنا
وجب الا يكون حقيقة في غيره والا لزم ان يكون مشتركا والاشتراك
على خلاف الاصل واما ثانيا فهب انا سلمنا انه حقيقة في الاعدام لكن
الموت والتفرق وسائر التغيرات مشبهة به فاذا تفرقت الاجزا
وتبددت وتغيرت عن حالتها قيل انها فنيت فيكون معنى الاية كل من على
وجه الارض من الاحيا فهو ميت **فاما احتجاجهم** بقوله تعالى كل شي
هالك الا وجهه قالوا فالهلاك هو عدم الشي بعد وجوده
فالجواب عنه من وجهين اما اولا فلان المراد بالهلاك في الاية الموت كما قال
تعالى ان امرؤ هلك اي مات فيكون معناها كل حي فهو ميت الا الله
واما ثانيا فالهلاك قد يطلق ويراد به خروج الشي عن الانتفاع به والانتفاع
بالانسان ليس هو من حيث كونه يستدل به على اثبات الصانع كما قالوا بل
من جهة امور اخر نحو كونه انسانا وحيا وما اشبهه **فاما اعتمادهم** على
الشيوخ من الاجماع فالجواب عنه من وجهين اما اولا فلانهم لم يخوضوا
في مثل هذه الدقايق فنا العالم بطريق هذا الحال العرض الذي نخوضه
ضد الاجسام فكيف يمكن دعوى اجماعهم على الاعدام لهذه الاجسام
واما ثانيا فلانه لم يثبت عندنا بدلالة قاطعة اجماع الصحابة والتابعين
على ان الله يفني الخلق بمعنى انه يعدم ذواتهم وانما الذي نعلمه
قطعا هو انه تعالى يبقى بعد موتهم وتفرق اجسامهم فهذا هو الكلام
على ادلة الفريق الاول القاطعين باعدام الجواهر

واما الفريق الثاني

واما الفريق الثاني وهم الذين قطعوا باستحالة العدم
على الجواهر وهم الجاحظ والكرامية فقد تمسكوا بالتقسيم الذي حكينا
عنهم وهو ان العالم لو فني لكان فناوه اما ان يكون حاصلا بالفاعل او بطريق
الضد او لانقطاع شرط وهذه الاقسام كلها باطلة فاذا بطل ان
يكون كل واحد من هذه الاقسام موثرا في عدم الفنا لم استحال ان
يكون معدوما فالجواب عما ذكروه انا نقول بم تنكرون على من يقول ان
احدهما متعلق بالفاعل قوله الاعدام امر سلبي فلا يجوز اضافته الى
الفاعل قلنا هذا فاسد فان الاعدام امر معقول يفهمه العقلا
ويميزون بينه وبين ساير الحقايق واذا كان الامر كما قلناه فلم لا
يجوز اضافته الى الفاعل فنسناد اضافته الى الفاعل لا نعلم بالضرورة
فلابد فيه من دلالة فاذا بطل بما ذكرنا ادلة القاطعين بنفيه
العدم على هذه الاجسام واستحالتها ثبت ما نريده من صحة الوقف
وتجويز الامرين وهذا الوقف في مثل هذه الامور ليس خطا ولا جهل
بشي من امور الديانة لعدم الدلالة عليها وانما الخطا هو القطع على
شي من دون دلالة

المقصد الثاني في كيفية

افنا العالم والمختار عندنا في كيفية افنائه هو القطع بزوال هذا
النظام وتغيره عما هو عليه الان وهذا هو قول الجاحظ واختيار الخوارزمي
في كتاب الفائق **وزعمت الفلاسفة** ان النفوس الفلكية
والاجرام السماوية لا يجوز عليها التغير في اشكالها واوضاعها وهياتها وانها
دايمة ازلا وابدا **ومعتمدنا** في الدلالة على ما اخترناه من صحة هذا
التغير نصوص القران وظواهره وهي في دلالتها على ما ذكرناه على انواع

ثلثة منها ما يدل على تغير احوال السماء ومنها ما يدل على تغير احوال الارض ومنها ما يدل على تغير الامور التي بينهما

فاما النوع الاول

وهو ما يدل على تغير احوال السماء فقد اشار الله تعالى الى ان لها في التغير حالات اربع الاولى الانفطار كقوله تعالى اذا السماء انفطرت الثانية الانشقاق كقوله تعالى اذا السماء انشقت الثالثة المور كقوله تعالى يوم تمور السماء مورا الرابعة المهل كقوله تعالى يوم تكون السماء كالمهل وغير ذلك من صفات التغير التي تكون لها في ذلك اليوم

واما النوع الثاني

وهو ما يدل على تغير احوال الارض فقد اشار الله تعالى ان لها في التغير حالات اربع الاولى الدك كقوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة الثانية الزلزلة كقوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها الثالثة الرجفة كقوله تعالى يوم ترجف الارض والجبال الرابعة القبض كقوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيمة وغير ذلك من التغيرات الحاصلة في ذلك اليوم

واما النوع الثالث

وهو ما يدل على تغير احوال الامور الحاصلة بين السماء والارض كالشمس والنجوم والجبال والبحار وجميع الناس اما الشمس فقد وصفها الله تعالى تارة بالتكوير كقوله تعالى اذا الشمس كورت والتكوير هو السقوط وقيل هو الاجتماع واما النجوم فقد وصفها الله تعالى تارة بالانكدار كقوله تعالى واذا النجوم انكدرت اي سقطت وتارة بالطمس كقوله تعالى واذا النجوم طمست واما الجبال فقد وصفها الله تعالى تارة بالتسيير في قوله تعالى واذا الجبال سيرت وتارة بالنسف في قوله تعالى واذا الجبال نسفت

واما البحار

واما البحار فقد وصفها الله تعالى بالتسجير في قوله تعالى واذا البحار سجرت اي احميت ومنه التنور المسجور وهو احماؤها واما الناس فقد وصفهم الله بكونهم على صورة الفراش في قوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتارة بكونهم سكارى في قوله تعالى وترى الناس سكارى وما هم بسكارى فهذه النصوص كلها دالة على تغير احوال هذا العالم وبطلان نظامه وتركيبه بهذه التغيرات التي قررناها وغيرها من الاحوال التي اشتمل على وصفها الكتاب الكريم نعوذ بالله منها فتحصل من مجموع ما ذكرناه في هذه المسئلة ان الاجسام في هذه الامور سيان احدهما الوقف في الاعدام وثانيهما القطع بتغيرها عن حالتها التي هو عليها

فاما ما زعمه الفلاسفة من استحالة التغير على النفوس الفلكية والاجرام السماوية في تركيبها واوضاعها وان دوامها لا نهاية له فقد بنوه على حال بعيد واصل شديد وهو اعتقادهم لازليتها وقولهم بابديتها وقد قررنا في مسئلة الحدوث فساد هذه المقالة ونقضهم في هذه الجهالة بما فيه مقنع والحمد لله

فاما من قطع باعدام هذه الاجسام بطرو ضد هو الفناء وهم اصحاب ابي هاشم فقد بنوه على اثبات الفناء معنى وانه يوجد لا في محل وانه ضد لهذه الجواهر وكل هذه مقدمات صعبة عسرة مشتملة على تحكمات جامدة ومحالات فاسدة وليس في جمعها بالمعنى كبير فائدة

واما من قطع بالاعدام لاجل انقطاع شرط فهو مسي على القول بان البقاء معنى يقوم بالجوهر وقد قررنا فساده في مسئلة البقاء ومن اطلع على ما ذكرناه في هذا الكتاب من قواعد الادلة امكنه الوقوف على ضعف كثير

من مذاهب المتكلمين. فهذا هو الكلام على الفصل الاول في الافناء وكيفية احواله.

الفصل الثاني في الاعادة

ولنحولها. اعلم انا قبل الخوض في تفاصيل القول في المعاد الاخروي واثباته على منكريه وما يجب اعادته وما لا يجب وكيفية الاعادة نذكر خلاف الناس في حقيقة الانسان لان الكلام في صحة الاعادة وما يجب اعادته وما لا يجب مترتب على معقول حقيقة الانسان ووقع عليه فلا جرم رسمنا الكلام في هذا الفصل على تمهيد وثلاث مسائل.

اما التمهيد فنذكر فيه خلاف الناس في حقيقة الانسان ثم نذكر المختار عندنا وذلك يحصره مقامان.

المقام الاول في ذكر مذاهب الناس

في ماهية الناس ومعقول حقيقتها. وقد وقع في ذلك خلاف عظيم وتشاجر طويل لكن خلافهم في ذلك لا يخلو اما ان يقال انه ليس جسما ولا حالا في جسم ولا مركبا من مجموعهما. واما ان يقال انه شيء حال في الجسم. واما ان يقال انه جسم فقط. واما ان يقال انه مركب من مجموعهما. فهذه اقسام اربعة لا يخرج خلافهم عنها وكل واحد منها قد ذهب اليه ذاهبون. فاما القسم الاول وهو ان يقال انه ليس جسما ولا حالا فيه ولا مركبا منهما فهذا هو مذهب الفلاسفة فانهم زعموا ان المرجع بحقيقة الانسان الى النفس الناطقة وليست عندهم مما له حقيقة الجسمية والعرضية ولا هي من قبيل الامزجة بل حقيقتها مخالفة لهذه الحقائق. ومن علماء المسلمين من ذهب الى هذه المقالة كالشيخ ابي حامد الغزالي

والى القسم

والى القسم الراغب وغيرهما من محققي الاشعرية.

واحتجت الفلاسفة بان القوة العاقلة لو كانت مركبة من الجسمية والعرضية لكان يلزم ان تضعف بضعف البدن لكنا قد علمنا انه لا يضعف بضعف البدن فيجب ان تكون مخالفة للقوى الجسمية. وانما قلنا انها لو كانت مركبة من الجسمية لكان يلزم ان تضعف بضعفها فلانها اذا كانت مركبة منها كانت تابعة لها ومتوقفة عليها في الوجود فيلزم ما قلناه. واما انها لا تضعف بضعف الجسم فهو ظاهر فان الانسان اذا صار الى حد الاربعين من عمره فانه يكمل عقله وتضعف قواه وهذا فيه دلالة على ان القوة العاقلة مخالفة للجسمية. وفي هذا مباحث تحقيق جوابنا عما اوردوه من وجهين. اما اولا فلم لا يجوز ان يقال ان مزاج العقل بعد الاربعين ومنه القلب يكون اكمل فلهذا كان انمى واحفظ في حال ما كان قبل الاربعين. واذا كان هذا محتملا بطل ما قالوه. واما ثانيا فلان عندكم ان القوى الخيالية انما تحصل عن المراد العصبي والقوى الجسمية وقد عرفنا ان تحملات الشيخ اقوى واثبت من تحملات الشباب فاذا كان اختلالها مع كونها صادرة عن الامور الجسمية فهكذا القول في القوى العقلية تختلف احوالها وان صدرت عن الخواص الجسمية. ولهم شبه كثيرة غير هذه في اثبات النفس الناطقة مخالفة لحقائق الجسمية والعرضية اعرضنا عن ذكرها لقلة فائدتها وجدواها.

القسم الثاني

ان يقال ان الانسان من قبيل الامور العرضية وهذا فيه مذاهب ثلاثة. اولها قول من زعم ان الانسان هو الروح والروح هو الحياة وهذا شيء يحكى عن ابراهيم النظام. وثانيها مذهب

من زعم ان الانسان هو شيء يحل في القلب وهذا المذهب محكي عن ابي علي الاسواري وهشام الفوطي وابن الراوندي ● وثالثها مذهب من زعم ان الانسان نور مرل لافواد وهذا شي يحكى عن هشام بن الحكم ● فهذا تحقيق مقالة هولاء الذين زعموا انه من قبيل الاعراض ●

القسم الثالث

ان يكون من قبيل الاجسام وفيه مذاهب ثلثه ● اولها قول من زعم ان الانسان هو شي دقيق منساب في الجسم مشاكلا لشكله وفي كل عضو من هذه الاجسام منه شي فاذا قطع وتعلص سم عن الحت واذا انبسط عند القطع تلف ومات وهذا شي يحكى عن الاحسدته ● وثانيها قول من زعم ان الانسان هو جسم لطيف شاكل للجسم وهذا ايضا قد يحكى عن النظام ● وثالثها قول من قال ان الانسان هو جوهر واحد وهذا هو مذهب يحكى عن معمر ●

القسم الرابع ان يكون

مركبا من الجسم والعرض ● وهذا فيه مذهبان احدهما ان يكون مجتمعا من الجسم والروح وهذا شي يحكى عن ضرار ● وثانيهما ان يكون مجتمعا من الجسم والحياة وهذا هو مذهب النجار فهذه حكاية اقوال الناس في اختلافهم في حقيقة الانسان اوردناها هاهنا كما حكاها قاضي القضاة في كتابه المغني ● وهذه كلها اقوال متناقضة ونحن اذا اقمنا الدلالة على صحة ما اخترناه بطل جميعها بمشية الله ●

المقام الثاني في تقرير ما اخترناه من هذه

الاقاويل ● والمختار عندنا ان الانسان هو هذا الشخص المبني على هذا الشكل الانساني الذي فارق به سائر الحيوانات ● وهذا هو مذهب ايمة الزيدية وجماهير

المعتزله

المعتزله ● ومعتمدنا في صحة ما قلناه هو العلم الضروري بان الانسان هو هذه البنية المشاهدة ومن نازع في ذلك فقد كابر عقله وانكر ما هو معلوم بالبديهة وليس اختلاف العقلا في حقيقة الانسان لخفائها وغموضها بل لبلوغها في الوضوح الى حد لا يمكن الى حد لا يمكن تعريفه وبيانه بوجوه ثلاثة اولها انا نعلم بالبديهة كون الواحد قائما وقاعدا ومتحركا وساكنا والماء ملاه ا ومسهما وما قراه ● وثانيها انا نعلم بالبديهة توجه المدح والذم والامر والنهي الى هذا الشخص المشاهد ● وثالثها انا نضيف هذه الافعال من الحركة والسكون والقيام والقعود اليه وكل هذه الامور معلومه بالبديهه لا يختلف فيها العقلا ونعلمها ضرورة بداية عقولهم والعلم بهذه الامور كلها متوقفة على العلم بحقيقة الانسان ومتفرع على معرفتها فاذا كانت هذه الامور كلها بديهية والعلم بحقيقة الانسان سابق على معرفتها وجب ان يكون العلم بحقيقة الانسان بديهيا لان السابق على البديهي هو اولى بان يكون بديهيا ● فهذا هو الكلام في تمهيد هذا الفصل ونشرع الان في مسايله ●

المسلة الاولى في اقامة الدلالة على

صحة المعاد واثباته على منكريه ● اعلم انه لا يكاد يظهر خلاف بين العقلا في صحة المعاد الاخروي وكونه ممكنا وان وقع بينهم خلاف في تفسير المعاد وكيفية الاعادة كما سنقرره من بعد بمشية الله تعالى ● ولا نعرف الخلاف في صحة المعاد الاخروي الا شي يحكى عن بعض الفلاسفة اظنه جالينوس فانه روي عنه انه لم يقطع بصحة المعاد في الاخرة بل كان

سيوجد في امره ۝ والمعتمد عندنا في صحة المعاد واثباته مسالك

المسلك الاول

منها عقلي وتقريره هو ان القول بعدم الاعادة
يؤدي الى المحال وما يؤدي الى المحال فهو محال ۝ فالقول بعدم الاعادة
يكون محالا ۝ وانما قلنا ان القول بعدم الاعادة يؤدي الى المحال ۝
فلان الله لما الزمنا بادئه هذه المشاق التكليفية وفعلها وانزل
هذه المشاق من الالام والغموم والاحزان وغيرها فلا بد وان يكون
في مقابلة كل واحد من هاتين المشقتين ما عوضهما من العوض والا
فانه اذا لم يكن في مقابلتهما ما عوضهما كان ايضا لهما ظلما والظلم
قبيح والله يتعالى عنه ۝ وقد تقرر في العقول ان الاثابة والعوض
لا يمكن ايصالهما الى مستحقهما الا بعد الاعادة ۝ فيجب القول بصحة الاعادة
والا لجأ الى المحال ۝ الذي ذكرناه فثبت ان القول بعدم الاعادة
يؤدي الى المحال ۝ وانما قلنا ان كل ما يؤدي الى المحال فهو محال ۝
فهذا معلوم بالضرورة لانه لو كان صحيحا لم يؤد الى محال ۝
لا يقال ليس هاهنا طائل في الاعادة اما ان يكون المراد منها هو الايجاد
للاشيا بعد صيرورتها معدومة او يكون المراد منها جمع الاجزاء
بعد تفرقها ۝ فان كان الاول فهو باطل لان الاعدام ليس متعلقا
بالفاعل والضد ايضا لا حقيقة له ولا دليل عليه ۝ والثاني ايضا
باطل لان الانسان لا بد وان يكون من لحم ودم الطمث فما من الاجزاء الا
فذلك ممتنع وامتناعه معلوم بالضرورة فاذا بطل هذان القسمان
استحال الاعادة ۝ لانا نقول هذا فاسد فانا سنذكر خلاف الناس
في كيفية الاعادة وانها هل يكون باعادة المعدوم او يكون بجمع الاجزاء

واحاديها

واحاديها ويظهر ما للدلالة ان كل واحد من الامرين ممكن بالاضافة
الى القدرة ۝ ثم نذكر ما هو الحق عندنا في ذلك في مسئلة مفردة
بمشيئة الله تعالى ۝

المسلك الثاني

نقلي وهو الاستدلال
بظواهر الشريعة ونصوصها وتقرير الاستدلال بها على وجهين ۝

الوجه الاول ان يكون دلالته عليها من جهة التصريح ونذكر
من ذلك ثلاث ايات ۝ الاية الاولى قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم
يعيده وهو اهون عليه ۝ الاية الثانية قوله تعالى يوم نطوي السما
كطي السجل للكتاب كما بدأنا اول خلق نعيده ۝ الاية الثالثة
قوله تعالى كما بدأكم تعودون فهذه الايات وما شاكلها تدل
على الاعادة نصا صريحا ۝ الوجه الثاني ان يكون دلالتها على الاعادة من جهة
من جهة التنبيه كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
فاذا هو خصيم مبين ۝ وضرب لنا مثلا الى قوله قل يحييها الذي انشاها
اول مرة ۝ وقوله تعالى ثم الله ينشئ النشأة الاخرة ۝ وقوله تعالى ولقد علمتم
النشأة الاولى وعلى الجملة فالقران مملوء من القول بصحة الاعادة والرد
على منكريها ومبطلي قواعدهم وتسفيه عقولهم ۝ لا يقال
ان الايات المذكورة في القران دالة على الاعادة بظواهرها ونصوصها
كما ذكرتموه ليست من المذاهب الفاسدة ۝ ثم انكم تجوزون تاويل
هذه الايات وحملها على غير ظاهرها فاذا جاز ذلك في هذه الايات فلم لا
يجوز تاويل تلك الايات الدالة على اثبات الاعادة وصحتها ۝ لانا نقول هذا
فاسد ۝ فانا نقول انما اوجبنا تاويل تلك الايات الدالة على التشبيه
وحملها على غير ظاهرها لما دل العقل على خلاف ظاهرها ونصوصها على

فلهذا يجب تأويلها بخلاف الآيات الدالة بظواهرها ونصوصها على الاعادة فان العقل لم يدل على خلاف ظاهرها بل كانت الظواهر والنصوص مؤكدة لما في العقل ومقررة له فلهذا ابقيناها على ظواهرها من غير تأويل •

المسلك الثالث انا نعلم ضرورة

من دين الانبياء صلوات الله عليهم انهم مصرحون بوجوب الاعادة وداعون اليها وهذا الظاهر مراد بانصهم في كل عصر بحيث لا يتمارى من ذلك من داب دينهم وصدق من شأنهم • واعلم ان هذه المسئلة مما يصح الاستدلال عليها بالادلة الشرعية لان صحة الشرع لا يتوقف على العلم بصحة الاعادة فلهذا ساغ الاستدلال عليها بالادلة النقلية كما قررناه •

واحتج المنكرون للاعادة لشبه

ذكرناه • الشبهة الاولى قولهم قد تقرر ان الانسان المعين مشارك لسائر الناس في مجرد الجسمية ومتميز عنهم في نفسه وتخصيصه فيجب ان يكون الذي وقع فيه الاشتراك مغايرا للذي وقع فيه الافتراق فاذن تشخص كل واحد من الاناسي في نفسه يجب ان يكون زائدا على ما له من الجسمية وذلك الزائد لابد وان يكون حاصلا في بعض ذلك الجسم فعند تفرق اجزاء البدن بالموت لابد من ان يزول ويتغير عن حالته الاولى فلو قدرنا ان الله تعالى يعيد ذلك البدن بعينه كما زعمتم فاما ان يعيد ذلك الامر الذي وقع به التميز او لا يعيده بان اعاده كان قولا بالاعادة المعدوم وهو محال • وان لم يعده لم يكن الله معيدا لما به تميز

ذلك

ذلك الشخص عن غيره فلا يكون معيدا لذلك الشخص بعينه وحينئذ يبطل القول بالاعادة كما قلناه • والجواب من وجهين • اما اولا فلان اعادة المعدوم ممكنة والله تعالى قادر على كل الممكنات وعالم بجميع الكليات والجزئيات كما قررنا من قبل فيجب ان يكون قادرا على اعادة ما تميز به الاشخاص عن غيرها مع عدمه • واما ثانيا فهب انا سلمنا بطلان اعادة المعدوم ولكن من الجائز ان يقال ان الانسان هو الاجزاء الاصلية التي لا يكون الانسان حيا الا بوجودها وهي التي يكون وجودها مستمرا من اول الحياة الى اخر الممات وهي التي يقع بها التميز بين الاشخاص فاذا حضر الموت فان الله تعالى يامر الملائكة بقبض تلك الاجزاء الاصلية التي وجدت في اول الحياة الى اخرها وهي الانسان بالحقيقة من غير ان يقع فيها تغيير او تبديل • فاذا اراد الله تعالى اعادتها فانه يعيد هذه الاجزاء باعيانها • وعلى هذا التقدير يندفع الاشكال •

الشبهة الثانية

قولهم معقول الاعادة عندكم هو ايجاد الاجزاء التي كانت معدومة من قبل وايجادها مجتمعة بعضها مع بعض وكل واحد منها عن غيره فالعلم بعينها يستدعي ان يكون المعيد لها عالما بجميع جزئياتها وكلياتها ليصح من جهته اعادتها والعلم بالجزئيات مستحيل في حق الله تعالى • كما مر لانه يؤدي الى الكثرة في ذاته فاذا استحال ان يكون عالما بالجزئيات استحال منه اعادتها • والجواب انا قد قررنا فيما سبق بالادلة انه تعالى عالم بالجزئيات وانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض • الشبهة الثالثة قولهم القول باعادة الابدان التي كانت موجودة في الدنيا محال سواء قلت ان الاعادة هي الايجاد بعد العدم او

انما جمع الاجزا بعد تفرقها واحياوها بعد موتها لأن الله لو اوجدها
كما كانت ثم كان الموضع لا يخلو حاله اما ان يكون في هذا العالم او في
عالم آخر ويحال ان يكون موضعها هو هذا العالم لان هذا ينقض ما قلتم
من اخبار الانبيا عليهم صلوات الله تغيره ودمار [illegible] وان كان في عالم آخر فهو
محال أيضا لان خلق عالم آخر غير هذا العالم محال والجواب
ان الانبيا عليهم السلام قد اخبروا بتغير هذا العالم وذهاب غيره
صورته وبطلان نظامه فلا جرم قلنا انه لابد من خلق عالم آخر يكون
موضعا للاعادة ومن عرف كمال القدرة الالهية تحقق لا محالة انها
لا تقصر عن خلق عالم آخر غير هذا او ليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم

الشبهة الرابعة

قالوا لو قدرنا ان حيوانا اكل غيره من سائر الحيوانات
حتى صار غذا له وكان جزءا من اجزايه وبعضا له فلو اعاد الله
[illegible] لاستحال ان تكون تلك الاجزا في كل واحد منهما لان هذا
يؤدي الى حصولها في جهتين وهذا محال والجواب انا قد بينا
ان كل حي من الاحيا اجزا اصلية لا يكون حيا الا بها وهي بالنسبة
الى الاجزا الاصلية التي تكون للانسان اجزا فاضلة والواجب علينا
هو اعادة تلك الاجزا الاصلية واذا كان الامر كذا قلنا لم يلزم
ما ذكروه

الشبهة الخامسة

قولهم القول بالاعادة
على ما ورد في ظاهر الشريعة واخبره الانبيا عليهم السلام غير
معقول فيجب ان يكون باطلا وانما قلنا انه غير معقول فلأمور ثلثة
اما اولا فلان ظواهر القرآن ونصوصه مصرحة بانفطار السما وانكدار

الكواكب وتغير هذه الافلاك وهذا محال لان هذه الافلاك باقية
باقية لا تتغير ازلا وابدا واما ثانيا فلان ظواهر الشريعة ونصوصها
مصرحة ايضا بتعذيب الاحيا بالنار وهذا غير معقول لان دوام
الحياة مع بقا الاحراق لا يمكن واما ثالثا فلان الله تعالى
اخبر بانه يخلق الخلق ويعيدهم في الجنة وورد الشرع بان مكان الجنة
يكون فوق السماء وهذا ايضا باطل لانه يلزم منه حصول الاجسام الثقال
في حيز الامكنة المعلومة والجهات الشريفة واذا كان المعاد يؤدي
الى هذه الامور الفاسدة وجب القضا ببطلانه والجواب
انا قد دللنا على صحة الاعادة ووقوعها بما ذكرناه من المسالك المتقدمة
فيجب القطع بصحتها وقولهم القول بصحة الاعادة يؤدي الى امور
غير معقولة قلنا لا نسلم لانها لو كانت مستحيلة لما ورد
بها الشرع ولكذب على السنة الانبيا وقولهم انهم اخبروا
عن تغير هذه الافلاك قلنا هذا ممكن ولا مانع منه وانما
يمتنع هذا لو قال الفلاسفة وهي استحالة التغير عليها على
القول بقدمها وقد افسدنا هذه المقالة ودللنا على حدوثها
فلا جرم جاز عليها التغير والفساد وقولهم ظواهر الشريعة
مصرحة بتعذيب الاحيا ودوام الحياة مع التعذيب محال قلنا لا نسلم
لان مثل هذا ممكن بالاضافة الى قدرة الله وبيانه ان مثل هذا
موجود فيما بيننا فان بعض الحيوانات لا يتالم بالنار مثل النعامة
فانها تبتلع الحديد المحمي وايضا فالسمندل فانه يعيش في النار
ونقل ان بعض الحيوانات ايضا متولد في مواضع الثلوج العظيمة فدل

هذه الاشيا على ان شبهة الحرارة والدودة لا بافي الحياة • ورهن
ان بعض المنكرين للمعاد الاخروي اورد هذا السؤال على بعض لا
مكا فاجابه بما ذكرناه • قولهم اخبر الله تعالى بانه خلق الجنة
وان مكانها فوق السما وهذا محال • قلنا هذا من هذيان الفلاسفة
وخرافات الملاحدة فان المباحث العقلية والقواطع النقلية
لا يمكن ان يكون مبنيه على الشرف والحسه ومن عرف كمال القدرة
عرف انها لا تقصر عن كل ممكن فيسقط ما توهموه وتقرر ما ذكرنا
من صحة الاعادة واثباتها على منكريها والحمد لله •

المسئلة الثانية في المعاد نفسه

ومن يجب اعادته ومن لا يجب • اعلم ان القايلين بصحة المعاد الاخروي
قد اختلفوا في الامر الذي يجب اعادته على ثلثة مذاهب • المذهب
الاول قول من زعم ان المعاد هو النفس الناطقة وهذا هو مذهب الفلاسفة
فانهم زعموا ان الانسان ليس عبارة عن هذه البنية المشاهدة وانما
المرجع به الى امر ليس جسما ولا عرضا وهو الذي يعبرونه بالنفس
الناطقة كما حكيناه عنهم • المذهب الثاني قول من اثبت المعاد
للنفس والبدن جميعا وهذا هو قول جمهور النصارى واهل التناسخ وقد
ذهب الى هذه المقالة كثير من علماء المسلمين كالغزالي وابي زيد
الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية وابن الهيصم
من الكرامية وجمع من الروافض • المذهب الثالث ان المعاد هو هذا البدن
وهذه البنية المشاهدة وهذا هو قول اكثر اهل الاسلام من ائمة الزيدية

وجماهير المعتزلة واكثر الاشعرية والفرق بين مقالة اهل الاسلام
ومقالة التناسخية ومن تابعهم من وجهين • اما اولا فاحدهما ان المسلمين
يقولون بحدوث هذه النفوس والارواح والتناسخية يقولون
قدمها • وثانيهما ان المسلمين يقولون بان الله يعيد النفوس والارواح
الى الابدان لا في هذا العالم بل في الدار الاخرة للمجازاة بالجنة والنار
واهل التناسخ يزعمون ان ترددها في هذه الهياكل في الدنيا وبعدها
وان احقها انما يكون فيها • وانما نبهنا على هذا الفرق لئلا يتوهم متوهم
ان ما ذهب اليه الشيخ ابو حامد الغزالي ومن تابعه من علماء المسلمين وابن كاتب
باطل عندنا لكنه لا يكون كفرا ولا انكارا للاعادة • ولا رد لما جاءت به
الرسل صلوات الله عليهم من امر البعث اذ ليس يلزم ان يكون ما ذهب اليه
الكفار فهو كفر لا محالة • فاما انا كفرنا النصارى لقولهم
بالتثليث لا بهذا المذهب وانا كفرنا التناسخية لانكارهم الجنة والنار
لا لقولهم بهذا المذهب • لان القول بهذه المقالة وهي رد الارواح
الى الاجساد وان يكون الاعادة عبارة عن مجموعهما معا لا يلزم منه
دفع اصل من اصول الديانة ولا فيه ابطال قاعدة من قواعد الشريعة
واذا كان الامر كما حققناه لم يكن مقالتهم كفرا • فاذا تمهدت
هذه القاعدة فنقول تحصيل المقصود من المسئلة يذكر من يجب اعادته
ومن لا يجب ومقدار ما يجب اعادته فهذا مقامان فيما نختاره •

المقام الاول في ذكر من يجب القطع

باعادته • واعلم ان الذي يقطع بوجوب اعادته من الاحياء
ما لعقل فريقان • الفريق الاول الذين وصلهما الثواب • فهو لا بد

من اعادتهم قطعًا لان لو من عليهم ما يستحقونه من الثواب والاكرام
ظلمًا كما قررناه من قبل • الفريق الثاني وهم اهل الاعواض من
المكلفين وغيرهم من ساير الحيوان فان هولاء لا بد من القطع
بوجوب اعادتهم لتوفير ما يستحقونه من العوض • ولا يمكن توفيره
الا مع الاحيا والاعادة فوجب القطع بهما • **نعم** اذا كان
الصحيح ان العوض لا يستحق الا منقطعًا كما قررناه من قبل فاذا انقطع
هذه الاعواض عن مستحقيها بانمايها فالذي يحسن من الله تعالى ان
يفعله هل يحسن الاخترام او التبقيه • والحق ان كل الامرين جايز الا ان يدل
على احدهما دليل شرعي وجب القطع به لا محالة • فهولاء هم الذين يجب
اعادتهم عقلًا • واما الذين لا يجب اعادتهم عقلًا فهم فريقان •
الفريق الاول هم اهل العقاب من الكفار والفساق • فان هولاء لا يجب
اعادتهم بالعقل لان العقاب حق على الله تعالى ولا يجب عليه استيفاؤه
بل يجوز العفو عنهم وان كانوا مستحقين للعقوبة • الفريق الثاني
من لا يستحق ثوابًا ولا عوضًا من الاحيا فان من هذه حاله اذا جوزناها
فان اعادته غير واجبة اذ لا وجه في وجوبها من جهة العقل • فهذا
هو الذي يقضي به العقل فيمن يجب اعادته ومن لا يجب اعادته • واما الشرع
فقد دل على اعادة اهل العقاب • للانتقام منهم كما اخبر الله •
فاما من لا يستحق شيئًا من الثواب ولا من العوض كالاطفال والبهايم
والوحوش وساير الهوام فالاعتماد في ذلك على الشرع وادلته فاما
العقل فالمحتملات فيه كثيرة والاولى الوقف حتى يدل الشرع على تعيين
تلك الاحتمالات • **فاما ما يزعمه الفلاسفة** من ان

الاعادة

الاعادة انما تكون للنفس الناطقة فهو فاسد لانا قد قررنا ان القول
بالنفس الناطقة باطل وان الذي جاءت به الانبيا ووردت به الشريعة
هو حشر هذه الاجساد وبعثها فاذا قالوا ان المعاد هو النفس الناطقة
لا غير كان المراد لما وردت به الشريعة وابطالًا لما بعث به الانبيا فصحوا
به واذا كان لا يرجى فلا حجة في اثبات الفاعل الحكيم واثبات المعاد
والعالمية في حقه كيف يرتجى فلا حجة فيما هو فرع على ذلك •
واما ما زعمه التناسخية من ان الاعادة انما تكون لهذه
الاجسام مع النفوس فهو فاسد ايضا لان هذه النفوس عندهم قديمة
ومعنى اعادتها عندهم هو نقلها في هذه الهياكل اما للتعذيب فكيف في
هيكل خسيس • واما للاثابة فتكون في هيكل رفيع وهذا بعينه
هو رد للشريعة وانكار لما ورد على السنة الرسل كما قررناه على انا لا
وهو عين مذهبهم خلا انهم ضموا اليه حشر الاجساد فلا بد من توحيد
في كل فرقة الا وهم اصله ولا ضلال في العالم الا وهم اساسه واصله

فاما من ذهب الى هذه المقالة من علما المسلمين

كالغزالي وغيره فقد بينا ان مقالتهم مخالفة لمقالة التناسخية
من الوجهين اللذين ذكرناهما • ولا بد لهم من الاعتراف بامور ثلثة
اولها اثبات النفوس • وثانيها اثبات بقائها • وثالثها اثبات اعادتها
الى هذه الاجسام في دار الاخرة فهذه المقالة مترتبة على هذه • الامور
الثلثة كما قررنا فاذا عرفت هذا فقول القول بالنفوس وان كان عندنا
باطلًا لكنه يمكن على هذا تنزيل هذه المقالة على وجه يكون مطابقًا لما وردت

به الشريعة وجاء به الانبياء • لان من ذهب الى هذه المقالة من علماء الاسلام
كلهم مقرون بحدوث الاجسام والارواح التي عندهم هي النفوس
وصحة اعادتها في الاخرة وهذا كله مطابق لظواهر الشريعة ونصوصها
في احوال البعث بخلاف مقالة التناسخية فانها مخالفة لما جاءت به الرسل
ونطقوا به فلهذا قلنا انه لا وجه لاكفار من ذهب الى هذه المقالة من
المسلمين لموافقتهم لظواهر الشريعة ونصوصها • ووضوح ان مقالتهم
مطابقة لمقالة غيرهم من علماء الامة لما حققناه •

المقام الثاني في بيان المقدار الذي

يجب اعادته • اعلم انا قد قررنا ان الانسان هو هذه البنية
المشاهدة التي يتعلق بها الخطاب ويتوجه اليها المدح والذم ويوصف
بالالم واللذة والشهوة والنفرة كما قررنا • واذا كان الامر هكذا فاعلم ان
فالذي ذهب اليه جماهير المعتزلة ان الذي يجب اعادته هي الاجزاء التي لا يكون
الانسان انسانا الا بها فاما ما وراء ذلك من الاعضاء والفضلات
والاوصال فلا يجب اعادتها عقلا لان الغرض بالاعادة هو ايصال الثواب
والعوض الى مستحقيهما وهذه الاجزاء كافية فيما ذكرناه من ايصال
هاذين المستحقين من غير زيادة • فهذا هو المقدار الذي يقضي العقل
بوجوب اعادته • فاما الشرع فان دل على اعادة هذه الاعضاء وسائر
الاوصال والفضلات وجب المصير اليه • والمختار ان الذي
يجب اعادته هو مجموع بنية الانسان على الكيفية المخصوصة التي كانت
في الدنيا • ومعتمدنا في ذلك وجهان • احدهما عقلي • وهو ان الثواب

لابد

لابد من ايصاله على ابلغ الوجوه في التنعم والالتذاذ ولن يكون على
هذه الصفة الا باعادة ما ذكرناه من السمع والبصر وسائر الحواس
ومجموع الاوصال لتكون اكمل في التنعم وابلغ في الالتذاذ •
وثانيهما شرعي وهو ان ظواهر الشريعة كما هي دالة على نفس الاعادة
وهي ايضا دالة على كمال اعادة الخلقة واتمامها كما قال تعالى يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم • وقال تعالى فسيقولون من
يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة • فظاهر هذا يدل على ان المعاد
هو الذي ابتدأ بكماله وهذا هو المقصود • فثبت بما ذكرناه ان الانسان
لابد من اعادته بكمال خلقته • واعلم ان بين المتكلمين خلافا في الامور
التي يقع بها تميز كل شخص عن غيره وسائر الاشخاص • فذهب
الاكثر الى ان المميز واقع بالاجزاء التي هي اصل في حقيقة الانسان
وذهب بعضهم الى ان التمييز انما يقع بالتخطيط والتشكيل • وذهب
آخرون الى ان التمييز واقع بالحياة لا غير وصار صائرون الى ان التمييز
انما يكون بالتأليف وهذه اقوال كما ترى مختلفة متعارضة •
والمختار عندنا هو القطع بالتمييز في حقائق الاشخاص فاما ما
يكون به التمييز فيجوز ان يكون مجموع هذه الامور كلها ويجوز ان يكون
واقعا ببعضها والكل ممكن والقاطع لاحدها متحكم ولا مستند له
فالاولى الوقف ووكل ذلك الى الله تعالى •

المسألة الثالثة في كيفية المعاد اتفق علماء

الاسلام على صحة الاعادة كما حكيناه عنهم لكنهم اختلفوا بعد ذلك في
كيفية الاعادة على فرقين • الفريق الاول هم القاطعون بالاعدام

وان المعدوم يصح عليه الاعادة ۞ ثم هم في كيفية اعادته مذهبان
فمنهم من قال ان اعادة المعدوم انما يكون بايجاده بالقدرة من
غير واسطه كما كان ابتداوه بالايجاد من غير واسطه وهذا هو مذهب
الجماهير من الزيدية والمعتزله ۞ ومنهم من زعم ان الاعاده للمعدوم
انما تكون بواسطه ۞ قوله علي كن ان الافنا بقوله امر وهذه هي طريقه
الشيخ ابي الهذيل في الاعادة والافنا كما قررناه من مذهبه من قبل
الفريق الثاني الذين منعوا من الاعدام وقالوا ان اعادة المعدوم
محال ۞ وان الاعادة انما تكون بجمع الاجزا بعد تفرقها واحيايها بعد اماتتها
وهذا هو مذهب القاطعين باستحاله اعادة المعدوم ۞ والمختار
عندنا في الاعادة فترتب على ما ذكرناه في الافنا وهو امران ۞ احدهما
الوقف في صحة الاعادة بعد العدم ۞ وثانيهما القطع بجمع الاجزا بعد تفرقها
واحيايها بعد اماتتها ۞ ودليلنا على الاول هو ما قدمناه
على القاطعين بالاعدام فلا فايدة في تكريره ۞ ودليلنا على
الثاني نصوص كثيرة من القران والسنة منها على ايات ثلاث
الاية الاولى قوله ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الارض
ثم قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون ۞ فذكر ان قيامهم
بالصعقة واذا كانت بالاحيا ۞ الاية الثانية قوله تعالى يوم يجمعكم
ليوم الجمع انما يكون فيما يكون موجودا متفرقا فاما اذا كان معدوما فانه
لا يقال فيه انه يجمع من العدم ۞ الاية الثالثة قوله تعالى منها خلقناكم
وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى ۞ والمعلوم ان اخراجهم من الارض
انما يكون بجمعهم واحيايهم ۞ فلو كانوا معدومين لم يكن لقوله ومنها نخرجكم

تارة اخرى

تارة اخرى ۞ فايدة لان المعدوم لا يكون خارجا من الارض ولا
يوصف بكونه خارجا منها وغير ذلك من الايات الداله على ما قلناه فهذه
الايات وما شاكلها داله على ان الاعادة هي جمع الاجزا بعد تفرقهم
وموتهم ۞ تنبيه اعلم ان اكثر المتكلمين ذهبوا الى جواز
اعادة الاشيا المعدومه في الجمله لكنهم اختلفوا بعد ذلك في موضعين
احدهما ان المعتزله اتفقوا على ان المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته
في حال عدمه لاستحال اعادته ۞ واما الاشعرية فزعموا ان صحة الاعادة
لا تتوقف على كون الذات ثابته في حالة العدم بل يصح الاعادة مع بطلان
حقيقة الذات ۞ وثانيهما ان الاكثر من المتكلمين اتفقوا على صحة اعادة
الجواهر ۞ واما الاعراض فقد اختلفوا في صحة اعادتها فاكثر الاشعرية
ومحققوهم على جواز اعادتها مطلقا ۞ ومنهم من منع من ذلك لان المعاد
عندهم يعاد بمعنى هو الاعادة فلو كان العرض معادا لادى الى قيام العرض
بالعرض وهذا محال ۞ واما المعتزله فقد ذكروا تفصيلا وحاصله
انهم قالوا بصحة اعادة الجواهر على الاطلاق ۞ وقطعوا باستحاله اعادة
الاعراض التي لا تبقى ايضا ۞ فاما الاعراض الباقية فهي منقسمه الى ما يكون
متولدا والى ما لا يكون متولدا ۞ فما كان منها متولدا فاعادته مستحيله
لا محاله ۞ وما كان منها ليس متولدا صحت اعادته ۞ فاما الفلاسفة
فزعموا ان اعادة الامور المعدومة كلها مستحيله ولعلهم ادعوا ذلك على
ابدان الجواهر والاجسام ۞ وانه لا يعود عليها العدم بحال ۞ وقدم
فساده وان المتكلمين في هذه المباحث خبطا عظيما ۞ ولسنا على عزم
الاستقصا للكلام فيها لانه يخرجنا عن مقصد الكتاب الذي بصددنا

كشفه وبيانه بعون الله

الفصل الثالث في المباحث السمعية

اعلم ان الذي بقي علينا من الكلام في هذه المقدمة هو ذكر المسائل السمعية التي تتعلق بالامور الاخروية وذلك نحو عذاب القبر وخلق الجنة والنار واثبات الميزان والصراط ونشر الصحف وغير ذلك من احكام الآخرة فلنتكلم في كل واحد من هذه الامور مسئلة

المسئلة الاولى

في اثبات عذاب القبر اللهم اجرنا منه برحمتك واعذنا من محنته بلطفك ولنا في تقريره مقامان

المقام الاول في اثباته

على منكريه والذي ذهب اليه ائمة الزيدية وجماهير المعتزلة ومحققوا الاشعرية فهو اثبات عذاب القبر وقد حكي الخلاف في ذلك عن ضرار بن عمرو وعن سعود من لا يلتفت الى مذهبهم والمعتمد لنا في اثباته ايات ثلاث الاية الاولى قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فقوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا هو صريح في التعذيب بعد الموت وليس ذلك الا في القبر لا محالة الاية الثانية قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا فظاهر الاية دال على حصول الدخول في النار عقيب الاغراق لان الفاء للتعقيب وليس ذلك الا عذاب القبر كما قلناه الاية الثالثة قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا الاية فذكر الله تعالى موتتين وهما لا يتحققان الا بالحياة في القبر حتى يكون احد الموتتين ما حصل عقيب الحياة

في الدنيا والاخرى ما حصل عقيب الحيوة في القبر لانا نقول لو كان الامر كما ذكرتموه لكان يلزم ان يكون الله تعالى قد احياهم ثلاث مرات مرة في الدنيا ومرة في القبر والثالثة في القيامة فلم جعلتموه مرتين لانا نقول عنه جوابان احدهما انما يذكرون الامور الماضية والحياة الثالثة هي الحياة التي هم فيها فلا حاجة بهم الى ذكرها وثانيهما انهم انما ذكروا الاحياء الذي عرفوا الله تعالى فيهما بالضرورة وهو الاحياء في القبر والاحياء في القيامة ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا ولم يذكروا الاحياء الذي كان في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين فيه بذنوبهم

المقام الثاني في كيفية التعذيب

في القبر واعلم ان الله تعالى اذا اراد تعذيب المنتخمين في قبورهم فلا بد من اعادة الحيوة فيهم ليصح التعذيب لان ايلامهم بالعذاب من دون الحيوة محال وقد ذهب الصالحي وجمع من الكرامية الى ان الحياة ليست شرطا في الايلام وهذا خطأ فانا نعلم بالضرورة استحالة التألم في الجماد فاذن لا بد من الاحياء في حقهم لما ذكرناه فهذا ما يقتضيه العقل ويوجبه فاما تعيين العذاب الى شيء يكون وعلى اي حالة يكون فهذا كله مورده الشرع فما دل عليه وجب القول به لا يقال فهذا يمكن القطع على تعيين الوقت الذي يقع فيه التعذيب او لا يمكن القطع على وقت من الاوقات الا بدلالة شرعية لانا نقول قد زعم بعض المتكلمين انه يكون بين النفختين وزعم بعضهم غير هذا والحق ان تعذيبه في هذه الاوقات اعني من عقيب موته الى وقت دخوله النار في القيامة ممكن الا ان يدل دلالة شرعية على تعذيبه في وقت معين وجب

القطع به فإن لم يدل دلالة سمعية وجب الوقف وتجويز تعذيبه في
هذه الأوقات كلها. واعلم ان الفائدة في عذاب القبر هو استصلاح
المكلفين وتخويفهم والتخويف لهم زجرهم عن الإخلال بالواجبات والوقوع
في المحظورات لأنهم إذا علموا أنهم يعذبون في القبور كان فيه معظم
الزجر وابلغ التخويف. **واحتج المنكرون لعذاب**
بشبهتين. الشبهة الأولى عقلية وهي انا نشاهد ان من احرق وصار رمادا
وذرت اجزاء ذلك الرماد. وهكذا القول فيمن افترسته السباع وتفرقت
اجزاؤه في احشائها واختلطت الطين في حواصلها فلو عذب من هذه حاله
لكان لا يخلو اما ان يعذب بشرط ان يجعل حيا مرة أخرى او يعذب
من دون هذا الشرط والأول باطل لأن البنية شرط في وجود الحياة
وكل واحد من تلك الأجزاء المتفرقة يستحيل جعله حيا. والثاني باطل
أيضا لأنا نعلم بالضرورة ان من لا يكون حيا يستحيل تعذيبه فإذا بطل هذان
الوجهان استحال تعذيبه وهذا هو مطلوبنا. **والجواب**
من وجهين. اما أولا فلأنا نقول واي مانع يمنع من جمع تلك الأجزاء واحيائها
في القبر فالقدرة الإلهية غير قاصرة عن ممكن متصور في العقل
ومن تفكر في عجائب الصنع واحوال البدأة وكيفيتها تحقق كمال القدرة
وان شيئا من الممكنات لا يعجزه. واما ثانيا فنقول ان الله تعالى يعذب
ارواح هؤلاء الذين افترستهم السباع وصاروا في حواصل الطير
وتفرقت اجزاؤهم كما نعمت ارواح الشهداء بان جعلها في حواصل طير خضر
كما ورد به الخبر وإذا كان هذا ممكنا بطل ما توهموه.
الشبهة الثانية سمعية وهي قوله تعالى في حال اهل الجنة

لا يذوقون

لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ومعناها سوى الموتة الأولى
ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة. والجواب
ان المراد بالآية هو وصف نعيم اهل الجنة وانه لا ينقطع بالموت كما انقطع
نعيم الدنيا به فمعنى قوله تعالى. لا يذوقون فيها الموت اي لا ينقطع
نعيمهم ولا ينغص عيشهم كما كان في الدنيا. ويدل على صحة هذا التأويل
ان الله تعالى قد احيا كثيرا من الأموات في ايام موسى وعيسى وهذا
يوجب تأويل الآية على ما ذكرناه فثبت بما ذكرنا ثبوت عذاب القبر
ووجب القول به اعاذنا الله منه برحمته.

المسألة الثانية في إثبات خلق الجنة

ذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة إلى
ان الجنة والنار ليستا مخلوقتين الآن وانما تخلقان من بعد. وذهب
الشيخ ابو الحسن والمحققون من الأشعرية إلى انهما مخلوقتان. وهذا
هو المختار ويدل عليه آيات ثلاث. الآية الأولى. قوله تعالى واتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين. وقوله تعالى وجنة
عرضها كعرض السموات والأرض اعدت للمتقين. فوصفهما الله تعالى
بكونهما معدتين لأهلهما والإعداد صريح في كون الشيء مهيأ معدا وهذا يدل
على خلقهما الآن. الآية الثانية قوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى
عندها جنة المأوى. وجنة المأوى ليست الا دار الثواب باجماع الأمة
فصح ما قلنا ان الجنة في السماء وانها مخلوقة. الآية الثالثة قصة
آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراج الله تعالى لهما من الجنة ولا يجوز

حمل ذلك على بعض بساتين الدنيا لان الجنة في عرف المسلمين قد صارت
اسما لدار الثواب فصرفها عنها لا يجوز ● **واحتج المنكرون**
على قولهما بشبه ثلاث ● الشبهة الاولى قولهم لو كانت الجنة
مخلوقة لما كانت دايمة لكنه قد ثبت دوامها فيجب كونها غير مخلوقة
وهذا هو مطلوبنا ● وانما قلنا انها لو كانت مخلوقة لما كانت دايمة
فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لكانت
هالكة واذا هلكت استحال كونها دايمة الوجود كما قلنا ● وانما قلنا انها
دايمة فلقوله تعالى اكلها دايم والمراد بالاكل هو المأكول وهذا
يدل على ما قلناه ● **والجواب انا لا نسلم انها لو كانت**
مخلوقة لما كانت دايمة ● فاما احتجاجهم بقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فهو فاسد لامرين ● اما اولا فلم لا يجوز ان يكون المراد بالاية
ان كل شيء ما عداه فهو هالك بمعنى انه ممكن الوجود لذاته وكل ما هو
ممكن الوجود لذاته فان وجوده يكون مستفادا من غيره فيكون هالكا
بهذا المعنى وعلى هذا التاويل سقط ما ذكرتموه ● واما ثانيا فهب انا سلمنا
ان المراد من الاية حصول الهلاك ● فلم قلتم ان الجنة مندرجة تحت هذا
العموم ● فلم لا يجوز اخراجها من صيغة هذا العموم بالادلة التي ذكرناها
وبوجه ما ذكرناه من التاويل ان هذه الاية لا يمكن اجراؤها على
ظاهرها لان الدايم هو الذي لا يزول ولا يتغير وقد تقرر ان ماكولات
اهل الجنة يزول ويتغير عند اكلهم لها فاذن هي غير دايمة ● فاذا كان لا
يمكن اجراؤها على ظاهرها وجب تاويلها على ما ذكرناه الان ●
الشبهة الثانية قوله تعالى وجنة عرضها السماوات

والارض اعدت للمتقين ● قالوا فلو كانت الجنة مخلوقة كما زعمتم
لكان لا يخلو حجمهما اما ان يكون هو نفس السماوات او غيرها ومحال
ان يكون حجمهما غير السماوات لان هذا يكون مخالفا لظاهر الاية فان
ظاهرها يدل على ان عرض الجنة هو نفس السماوات لا غيرها ● ومحال
ان يكون حجمهما هي نفس السماوات لانها لا بد من ان تكون فانية فاذا
بطل هذان القسمان بما ذكرنا ثبت ان الجنة والنار غير مخلوقتين
كما قلنا ● **والجواب عن وجهين** ● اما اولا فنقول ان
حجمهما مغايرة لحجم السموات قوله هذا مخالف لظاهر الاية ● قلنا
انما خالفنا ظاهر الاية لدلالة دلت على ذلك وهي قوله عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى ● وهذا يدل على كونها مخلوقة ● واما ثانيا
فيحتمل ان جنتها هي فوق السماوات كما ورد في بعض الاخبار في صفة
الجنة عنه عليه السلام ان سقفها هو عرش الرحمن ● **الشبهة
الثالثة** قالوا لا فايدة في خلق الجنة والنار قبل دخول
المكلفين فيهما واذا لم يكن في خلقهما فايدة وجب القول بامتناع
خلقهما والا كان خلقهما عبثا وهذا محال في حق الله تعالى لاستحالة
فعل القبيح عليه ● **والجواب** من وجهين ● اما اولا فلان الشرع
لما دل على خلقهما بما تلوناه من الاي الدالة على خلقهما وجب القطع باشتمالهما
على فايدة والا كان خلقهما عبثا ● ولكن الفايدة احسان الله تعلمها
على جهة التفصيل ● واما ثانيا فلعل الفايدة بخلقهما هو ان تكون ارواح
المؤمنين في الجنة متنعمة وارواح الكفار معذبة في النار الى وقت
دخولهما الخلود فيها وهذه فايدة عظيمة ● فسقط ما ذكروه وصح ان الجنة

والنار مخلوقتان كما حققناه.

المسئلة الثالثة في ذكر الامور

المختصة بيوم القيامة. اعلم ان هذا اليوم مختص باهوال عظيمة اعاذنا الله من شرها وفيه امور كثيرة ولكنا نشير منها الى احوال خمسة.

الاولى نصب الموازين ووضعها. وقد دل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط اي ذات القسط وهو العدل. وقال تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون. ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم.

الثانية المحاسبة وقد دل عليها قوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا. وقوله تعالى فحاسبناها حسابا شديدا.

الثالثة المسائلة وقد دل عليها قوله تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين. عما كانوا يعملون. وقوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون.

الرابعة انطاق الجوارح وقد دل عليه قوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون. وقوله تعالى انطقنا الله الذي انطق كل شيء.

الخامسة نشر الصحف وقد دل عليه قوله تعالى واذا الصحف نشرت وغير ذلك من الاهوال التي تكون في ذلك اليوم. فهذه الآيات قد دلت بظواهرها على هذه الامور فيجب التصديق بها ولا حاجة بنا الى تأويلها وحملها على غير ظاهرها لغير دلالة كما حكي عن عباد الصيمري وغيره من بعض المتكلمين ادعوا ان الميزان هو العدل ولم يجروها على ظواهرها وهذا خطأ.

فان

فان اجراها على ظواهرها اذا كان ممكنا وجب الحمل عليه من غير حاجة الى تأويلها. فهذا ما اردنا ذكره من هذه المقدمة في الالهية والادلة وما يتعلق بهما. ولنشرع الآن في بيان مسائل الوعيد وما يتعلق بها وهو مشتمل على ابواب خمسة نفصلها ونأتي على المقصود منها بمشيئة الله تعالى والله الموفق لاتمامها.

الباب الاول في بيان الامور المستحقة بالافعال

اعلم ان الكلام طويل ومباحثه كثيرة وطرقه متشعبة لاشتماله على سمع وعقل وقد اطنب المتكلمون في شرحها وتفصيلها وكنا نشير في كتابنا هذا الى المهم من مسائله ولا نلوي على ما وراء ذلك ولعل فيما نذكره غنية وكفاية عما عداه بمشيئة الله تعالى فنذكر اولا تعريفات امور نفتقر اليها. ثم نذكر ثانيا ما يتعلق بالوعد والوعيد. ثم نذكر ثالثا كيفية ثبوت الوعد والوعيد لاهلهما ثم نردفه بالكلام فيما يستحق بالافعال وما يتعلق بذلك ولنحصر ترتيب الكلام في هذا الباب على تمهيد وفصول ثلثة. **اما التمهيد** ففيه مباحث ثلثة.

البحث الاول في بيان تعريفات امور مس الحاجة اليها عند الخوض في مسائل الوعيد وهي اربعة. **اولها** بيان ماهية الوعد والوعيد. اما الوعد فله تعريفات. التعريف الاول ذكره قاضي القضاة وهو كل خبر يتضمن وصول نفع الى الموعود سواء كان على طريق الاستحقاق او على طريق التفضل هذا محصول كلامه في المعنى. وفيه نظر من وجهين. اما اولا فلانه ادخل الموعود في حد الوعد ولو كان

الموعود معلوما لكان الوعد معلوما • فيكون فيه اخاله لاحد المجهولين على الآخر وهذا فاسد • واما ثانيا فلانه لم يذكر في حد الوعد الا ستقبال ولابد من ذكره والا لم يكن وعدا لان الوعد لا يعقل الا في الازمنة المستقبلة •

التعريف الثاني ان يقال هو الخبر الذي يفيد ايصال نفع من جهة فاعله الى الغير في المستقبل على جهة الاستحقاق والتفضل جميعا • فقولنا الخبر الذي يفيد ايصال نفع احترز به عن الوعيد • وقولنا من جهة فاعله احترزنا به عن الوسايط من الملايكة والانبيا فان الاخبار بايصال النفع على السنتهم لا يكون وعدا لهم لان وصول النفع ليس من جهتهم بل هو من جهة الله تعالى • وقولنا الى الغير احترزنا به عن الواحد منا فانه لا يكون وعدا لنفسه حقيقة فان احتمل ان يكون واعدا لها مجازا • وقولنا في المستقبل احترزنا به عن الاخبار بايصال المنافع في الازمنة الماضية • فانها لا تكون وعدا • وقولنا على جهة الاستحقاق والتفضل لان الوعد حاصل فيهما جميعا • وأما الوعيد فله تعريفان

التعريف الاول ذكره قاضي القضاة وهو كل خبر يتضمن وصول ضرر الى المتوعد سوا كان على طريق الاستحقاق او على طريق الابتدا • **التعريف الثاني** ان يقال هو الخبر الذي يفيد ايصال ضرر من جهة فاعله الى الغير في المستقبل على جهة الاستحقاق والابتدا جميعا والكلام على هاذين التعريفين للوعيد كالكلام في الوعد من غير فرق فلا فايدة في تكريره •

وثانيها بيان ماهية الخبر والصدق والكذب • لان لكل واحد من هذه الامور تعلقا بالوعيد • اما الخبر فقد ذكروا له تعريفات ثلثه • **التعريف الاول** ذكره بعض المتكلمين • وهو ما يدخله الصدق

او الكذب

او الكذب وهذا يضعف لامرين • اما اولا فلان الصدق والكذب هما من حد الكذب الاخبار وهو كان منها فلو جعلناهما جزا من ماهية الخبر لكان تعريفا للشي بنفسه وانه محال • واما ثانيا فلان كلمة او للترديد والتشكيك وهما منافيان للتعريف والايضاح ولا يمكن اسقاطها من الحد لان الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا في حالة واحدة •

التعريف الثاني ذكره اصحاب ابي هاشم ولكن انما يبطله التصديق والتكذيب

وهذا ايضا فيه نظر لوجهين • اما اولا فلان التصديق والتكذيب عبارتان عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا • فلو جعلناهما جزا من ماهية الخبر لكان تعريفا للشي بنفسه وهذا محال ايضا • فيحصل من هذا ان جعل الصدق والكذب اصلا في ماهية الخبر يودي الى تعريف الشي بنفسه من غير اعتبار واسطة وان جعل التصديق والتكذيب اصلا في حقيقته يودي الى تعريف الشي بنفسه مع اعتبار واسطة وكله محال • واما ثانيا فلان كلمة او للترديد والتشكيك وهو منافية للتعريف كما ذكرنا على الحد الاول من قبل • **التعريف الثالث ذكره الشيخ ابو** الحسين وهو انه كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور نفيا كان او اثباتا • قال واحترزنا بقولنا يفيد بنفسه عن الامر فانما يفيد الوجوب لا بنفسه بل بامر اخر وهو افادته له ودلالته عليه بخلاف الخبر فانه يفيده بصريحه وظاهره لا بدلالته • واما الصدق فهو الخبر الذي يتناول مخبره على ما هو به • واما الكذب فهو الخبر الذي يتناول مخبره لا على ما هو به • **وثالثها** بيان ماهية التعظيم والتبجيل

لأن لهما مدخلاً فيما عرفناه ● وأما التعظيم فقد قال الشيخ أبو هاشم أنه
عبارة عما يكون به الشيء عظيماً ● كالتحريك والتسويد وهو يكون بالأقوال
نحو ذكر الأوصاف الجميلة والصفات الحسنة وقد يكون بالأفعال نحو
القيام في وجهه وامتثال أوامره والمبادرة إلى الطاعة ● وقد يكون بالتروك
وهذا نحو ترك الكلام بين يديه تعظيماً له وغير ذلك من التروك التي تكون
مشعرة بالتعظيم فإذن التعظيم يحصل بهذه الأمور الثلاثة كما ذكرناه ●
ولا بد فيه من اعتبار شرائط ● **أولها** أن نقصد بما ذكرناه استحقاق
المعظم لهذا التعظيم أو يكون معتقداً له ● من هذه الأمور تعظيم حال
من يريد تعظيمه ● **وثانيها** أن يكون عالماً باستحقاق المعظم لهذا التعظيم
أو يكون معتقداً له ● **وثالثها** أن تكون هذه الأمور موضوعة
للتعظيم في اللغة والعادة ● فإذا حصلت هذه الشرائط كما ذكرناه
صالحاً للتعظيم ● ولا يعتبر فيه الغيرية فإن الواحد يكون معظماً لنفسه
والله تعالى يكون معظماً لنفسه بذكر الأسماء الحسنى والصفات العلا
وأما التفضيل فهو رفع منزلة الغير والفرق بينه وبين التعظيم من وجهين
أما أولاً فلأن التفضيل لا يكون إلا في حق الغير ولا يكون الواحد منا
مفضلاً لنفسه كما يكون معظماً لها كما حكيناه عن أبي هاشم ● وأما
ثانياً فلأن التفضيل لا يكون إلا إذا رفعنا منزلة الغير بخلاف التعظيم فإنه
كما يراد لرفع منزلة الغير فقد يراد لغير ذلك ● ولهذا فإن الواحد منا
يكون معظماً لغيره وذلك الغير لا يطلب رفع المنزلة منه فافترقا من هذين
الوجهين ● **ورابعها** بيان ماهية الاستحقاق والإهانة ● فأما الا
ستخفاف فهو على النقيض من التعظيم ● وهو كل أمر يفيد اتضاع حال الغير

سواء وقع ذلك بالقول أو بالفعل أو بالترك كما حققناه في التعظيم ●
والشروط فيه أيضاً بالعكس من شروط التعظيم ● ولهذا فإنا نصف الله
تعالى بأنه مستخف بأهل العقاب لما كان يفعل ما يقتضي اتضاع حالهم ●
وأما الإهانة فلها معنيان ● أما أولاً فقد يقصد بها الاستخفاف
وأما ثانياً فقد يراد بها الإذلال للغير يقال أهانه أي أذله والإهانة
والهوان نقيض الكرامة والإكرام ● فأما الكلام في الموالاة والمعاداة
فسيأتي الكلام عليهما في الإكفار ● وأما الثواب والعقاب فسنورد
ما يتعلق بهما في الباب الثاني ● فهذه الأمور كلها لم يكن لنا بد من إيرادها
لمسيس الحاجة إليها في أبواب الوعيد وتفاصيلها إن شاء الله تعالى ●

البحث الثاني في بيان علوم الوعيد

التي عليها مداره ● اعلم أن علوم الوعيد منقسمة باعتبار طرقها
إلى ما يكون مستنده العقل وإلى ما يكون مستنده الشرع فهذان
مرتبتان في علوم الوعيد ● **المرتبة الأولى** ما يكون
مستنده العقل وهذا نحو العلم باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب
وأن السبب في استحقاق المدح والثواب هو فعل الطاعة وأن السبب
في استحقاق الذم والعقاب ● هو فعل المعصية وأن الثواب يجب أن
يكون من قبيل المنافع وأن العقاب يجب كونه من قبيل المضار وأن
الثواب مختص بصفات توجبها العقل نحو كونه مفعولاً على وجه الإعظام
دائماً خالصاً عن شوب المضرة ● وأن العقاب يجب أن يكون مفعولاً على
وجه الإهانة دائماً خالصاً عن شوب المنفعة ● وأن لا يفعل الواجب

والايفعل القبيح حسان في استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب كما ان فعل الواجب وفعل القبيح حسان في استحقاقهما ايضا ● وان الثواب والعقاب تسقط احدهما الاخر لتنافيهما واستحالة الجمع بينهما وهو القول بالاحباط والتكفير ● وان العقاب يسقط بالندم والتوبة وان الثواب يسقط بالندم ايضا وتعالى يكون اعظم منه الى غير ذلك من تفاصيل القول في الوعيد ● فهذه الامور كلها توجبها العقل وتقتضيها ●

المرتبة الثانية

فيما يكون مستنده الشرع وهذا نحو العلم بان الله تعالى توعد بالعقاب على مستحقيه من الكفار والفساق ● ونحو العلم بتعيين منافع اهل الثواب وتعيين المضار لاهل العقاب ● ونحو العلم بمكان الاثابة والمعاقبة وانه لا دار ثالثة بين الجنة والنار ● ونحو العلم بدوام الخلود لاهل الجنة والنار ● ونحو الكلام في الاحباط فيما يتعلق بالاعتقادات والاقوال والافعال ● ونحو الكلام في الكبائر والصغائر وما يجري على الكفار والفساق من الاسماء والاحكام ويتعلق بذلك الكلام في الاسماء الدينية والشرعية وغير ذلك من تفاريع المسائل الشرعية المتعلقة بالوعيد ويتعلق بذلك الكلام في الامامة فهذه المباحث كلها متعلقة بالكلام في الوعيد ● لا تعلم الا من جهة الشرع وسنستقصي القول في كل واحد منها ونأتي فيها بكلام محض وخبر بعون الله تعالى ●

البحث الثالث في كيفية ورود الوعد والوعيد

● وكيفية تاولهما لما حما ولانه اعلم انا نعني بكيفية ورود الوعد والوعيد هو ان ورودها هل يكون واحدا ام لا ونعني بكيفية

تاولها

تاولها لما حما ولانه هل يكون بالشرط او بالصفة فهذان مطلبان لا بد من الكشف عنهما ●

المطلب الاول في كيفية ورود الوعد والوعيد

● اعلم انه لا خلاف بين اهل القبلة في ثبوت ورود الوعد والوعيد بالشرع وانما الخلاف في وجوب ورودها هل يجب عقلا ام لا ● فالذي ذهب اليه جماهير المعتزلة ان ورودها غير واجب عقلا لكن الذي يجب على الله تعالى للمكلفين عندهم لا يخلو من وجوه ثلثة ● احدها ان يكون تمكينا لهم فيما كلفوه وهذا نحو القدرة والآلة ● وثانيها ان يكون لطفا لهم فيما كلفوه كالصلاة والزكاة وجميع الواجبات وثالثها ان يكون مستحقا على ما كلفوه وهذا نحو الثواب ● فهذه الامور كلها واجبة على الله تعالى ● ولا شك ان وجوب ورود الوعيد من جهة الله ليس من هذه الامور فلهذا قلنا ان وروده غير واجب بالعقل ● لا يقال تزعمون ان من يقول ان وروده يكون لطفا فان في الوعد مزيدا من رغبة في الطاعة ● وفي الوعيد مزيد زجر عن المعصية لا يحق فلهذا وجب القطع بوجوبه عقلا ● لانا نقول هذا فاسد فانا لا نمنع من ان يكون لطفا ونجوز ذلك فيه لو دلت على وجوبه دلالة ● فاما اذا لم يدل على وجوبه دلالة لم يقطع بوجوبه ● ولهذا فانا نجوز في الصلاة والزكاة وسائر العبادات ان يكون لطفا ولا يقطع بذلك فاذا دل الشرع على وجوبها قطعنا بكونها الطاف وهكذا القول في الوعد والوعيد ● فانا لا نقطع بكونه لطفا حتى يدل دلالة على وجوبه ● لا يقال لم لا يجوز ان يكون العلم بورود الوعد والوعيد في اللطف بمنزلة العلم بالله تعالى ● وبكونه مستحقا فكما قطعتم بكون المعارف لطفا فيلزم مثله في الوعد والوعيد لاستوائهما في حكم اللطف

وهو التقريب لانا نقول ولا سوا فان العلم بالنفع الذي هو الثواب
داع الى فعل الطاعة والعلم بالضرر الذي هو العقاب داع الى الانكفاف
عن المعصية لا محالة وهكذا القول في سائر المعارف فان لكل واحد
منها مدخلا وعلى حظ من حصول اللطف بخلاف غيرها فلهذا اعددناها
في اللطف فاما الوعد والوعيد فليس فيهما الا مزيد الزجر والتخويف
والحث والترغيب وتاكيد هذه الامور ومثل هذا لا يعد لطفا
وتوضيح هذا انه لو وجب ورود الوعد والوعيد لكونهما لطفا كسائر
المعارف لوجب القطع بفعل العقاب لانه يكون ادخل في الزجر وابلغ
في التخويف وسنوضح فساده من بعد ونبطل مذهب البغدادية في
القول به **نعم لسنا** ننكر ان المكلف مع ورود الوعد
والوعيد يكون اقرب الى فعل الطاعة وترك المعصية ولكنه لا يخرج لان
الغرض من اللطف قد حصل بدليل العقل فلهذا قلنا انه ليس لطفا
وكونه موكدا لا يقتضي وجوبه كما قررناه فلهذا قلنا ان ورود
الوعد ليس واجبا فهذا ما حصلناه من كلام قاضي القضاة في كتابه
المغني في ان ورود الوعيد ليس واجبا عقلا بعد حدوث الكثرة وصلاته
والمختار في المسألة هو ان من يقول بوجوب الالطاف على الله
تعالى فانه يوجب ورود الوعيد لا محالة فاما من لا يوجب الالطاف
على الله تعالى فان ورود الوعيد لا يأبى الحاجة عقلا على مذهبه فاما
قول قاضي القضاة ان ورود الوعيد ليس لطفا وانما هو امر مؤكد فهو فاسد
لانه لا يخفى ما في الوعد والوعيد من الزجر والتخويف والحث والترغيب وان
المكلف مع العلم بهما يكون اقرب الى فعل الطاعة والانكفاف عن مواقعه

وهذا هو فائدة اللطف وعونه فلهذا كان القول بوجوبهما متوجها على
من يقول بوجوب اللطف لما حققناه

المطلب الثاني في كيفية تناولهما

لما تناولاه فقول اختلف الشيوخ من المعتزلة في هذه المسألة فالذي ذهب
اليه الشيخ ابو هاشم ان الاعتبار في تناول الوعد والوعيد لما تناولاه انما هو
الصفة وهو صفة الاستحقاق فلا يكون الوعد عنده وعدا الا بالمستحق
ولا يكون الوعيد وعيدا الا بالمستحق ومن مذهبه هنا على ان الشرط
لا يجوز دخوله في الارادة فتحقيق الوعيد عنده ان الله تعالى يقول سافعل
المستحق من العقاب الدائم على الزنا والسرقة والقتل المتعمد وغير ذلك
من انواع الكبائر الكفرية والفسقية وتحقيق الوعد عنده ان الله تعالى
يقول سافعل المستحق من الثواب الدائم على الايمان وفعل الطاعات
كلها فيكون الوعد والوعيد عنده واردين على هذه الصفة فعلى هذا
المذهب يكون هذا الوعيد غير متناول لاهل الطاعة لعدم استحقاقهم
للعقاب ويكون الوعد ايضا غير متناول لاهل المعصية لاستحالة
استحقاقهم للثواب فاذا كانت الصفة غير حاصلة استحال تعلقهما
فهذا هو تقرير مذهب الشيخ ابي هاشم والى هذا المذهب الذي حكيناه عن ابي هاشم
ذهب ابو القسم الواسطي والذي ذهب اليه الشيخ ابو علي وقاضي القضاة وغيرهما
من المعتزلة ان الاعتبار في تناول الوعد والوعيد لما يتناولاه هو الشرط دون
الصفة فالوعيد متناول للعصاة بشرط الا يتوبوا والوعد متناول للمطيعين
بشرط استمرارهم على الطاعة والا يحبطوا لكبيرة وقرروا هذا المذهب
على صحة دخول الشرط في الارادة كما قررناه وعلى قوله يجوز دخول الشرط

في الارادة يكون الوعد متناولا للفريقين من اهل الطاعة والمعصية
فالشرط في تناوله لاهل الطاعة هو الا يرتكبوا كبيرة • والشرط في تناوله
لاهل المعصية هو ان يتوبوا عنها او يقلعوا من الكبائر • والوعيد ايضا يكون
ايضا متناولا لهم جميعا فالشرط في تناوله لاهل الطاعة هو ان يرتكبوا
للكبائر والشرط في تناوله لاهل المعصية هو الا يتوبوا عنها وحقيقة
الفرق بين المذهبين ما حصله الشيخ ابو عبد الله وهو ان الصفة التي هي
الاستحقاق ما لم توجد فان الارادة لا تتعلق بها على قول الشيخ ابي هاشم •
وعلى قول الشيخ ابي علي ان الارادة متعلقة بها سواء حصل الشرط او لم يحصل
وثمرة الخلاف بينهما هو ان الوعيد على قول ابي هاشم غير متناول لا
هل الطاعة والوعد ايضا غير متناول لاهل المعصية ولا تتعلق بهذه
الارادة لما لم تحصل الصفة وهي الاستحقاق • فاما على قول ابي علي
فان الوعيد متناول للفريقين من اهل الطاعة والمعصية • والوعد ايضا
متناول لهم جميعا باعتبار الشرط الذي ذكرناه • والمختار ما ذهب
اليه ابو علي وقاضي القضاة ويدل عليه وجوه ثلثة • **الوجه الاول**
هو ان الشيخ ابا هاشم انما بنى مذهبه هذا على استحالة دخول الشرط في
تعلق الارادة وهو فاسد لامرين • اما اولا فلان الواحد منا يجد من
نفسه انه يريد الطعام والشراب بشرط حاجته اليهما ويكره تناولهما
اذا كان عليه فيهما مضرة ويريد ضرب غلامه بشرط جنايته ويكره
ضربه اذا لم يكن منه جناية ويريد ايلام نفسه اذا كان فيه منفعة
او دفع مضرة ويكره ذلك عند عدم المنفعة • ودفع المضرة • وعلى الجملة
فان الانسان يجد من نفسه انه يريد الشيء ويكرهه مشروطا كما يجد من نفسه ا

ارادته

ارادته الشيء وكراهته له من غير شرط من دفع الارادة والكراهة مع
الشرط فهو بمنزلة من دفعهما مطلقا • من غير شرط واذا كان هذا معلوما
من النفس فلا معنى لانكاره • واما ثانيا فلانه اذا جاز دخول الشرط
في تعلق العلم بمعلومه بالاتفاق جاز دخول الشرط في تعلق الارادة
والكراهة والجامع بينهما ان كل واحد منهما متعلق يصح ان يكون
مشروطا وغير مشروط • فاما ان يجوز دخول الشرط فيهما جميعا او يكون
ممتنعا فيهما جميعا فاما القول بجواز دخول الشرط في تعلق العلم دون
الارادة فهذا لا وجه له واذا كان الامر كما قلناه من جواز
دخول الشرط في تعلق الارادة والكراهة صح ان يكون الوعيد متناولا
لاهل الطاعة بشرط ان يرتكبوا الكبائر وكون الوعيد ايضا متناولا لاهل
المعصية بشرط التوبة وحينئذ يبطل كلام ابي هاشم في كون الارادة
لا يتوقف تعلقها على شرط • **الوجه الثاني** هو ان الوعد
والوعيد لو كان لا يتناولان الا ما استحق لكان لا يخلو حال
ذلك المستحق اما ان يكون موجودا او غير موجود والقسمان باطلان
فيبطل القول بان الوعد والوعيد لا يتناولان الا المستحق • **وانما**
قلنا انه يستحيل ان يكون موجودا لان المعلوم ان الترغيب
بالثواب والترهيب بالعقاب • لا يعقل الا قبل فعلهما ليكون حثا على فعل
الطاعة وزجرا عن وقوع المعصية • **وانما قلنا** انه يستحيل
ان يكون غير موجود لان ما ليس موجودا استحال وصفه بكونه مستحقا
واذا بطل هذان القسمان بطل ما ذهب اليه ابو هاشم من ان الوعد والوعيد
لا يتناولان الا المستحق • **الوجه الثالث هو ان**

القول بان الوعيد والوعد لا يتناولان الا المستحق يؤدي الى المحال •
فيجب ان يكون محالا • **وانما قلنا** انه يؤدي الى المحال فلانه عما
لو تناولا المستحق لكان لا يخلو اذ ذاك الاستحقاق اما ان يكون حصوله
في الدنيا او في الآخرة او فيهما جميعا • وهذه الاقسام كلها باطلة
وانما قلنا انه يستحيل حصوله في الدنيا لانه قد يستحق العقاب
في الدنيا ويكون المعلوم من حاله التوبة • فلو كان متناولا لمن كان
مستحقا في الدنيا لكان يلزم ان يكون خبره تعالى كذبا لانه لم يفعل
ما قد كان استحق في الدنيا لاجل التوبة • **وانما قلنا** انه
يستحيل حصوله في الدنيا والآخرة جميعا لانه يلزم منه الكذب في الخبر ايضا
لما ذكرناه • **وانما قلنا** انه يستحيل ان يكون حصوله في الآخرة
لان الاستحقاق اذا كان لا يمكن ثبوته الا في الآخرة كان رجوعا
الى قول اصحاب الموافاة لانهم يزعمون ان الاستحقاق لا يمكن ثبوته
الا بعد الموت • وابو هاشم لا يقول بالموافاة فاذا بطلت هذه الاقسام
كلها بطل ما قاله ابو هاشم من ان الوعد والوعيد لا يتناولان الا
المستحق وصح ان تناولهما للمتناول لانه انما هو بالشرط كما حققناه فهذا ملخص
ما ذكره قاضي القضاة في المغني في ابطال ما ذهب اليه ابو هاشم •
لا يقال ما الزمتم ابا هاشم على القول بالصفة من المحال
فهو لازم لكم على القول بالشرط وما اعتذرتم عن ذلك فهو عذره بعينه
لانا نقول ليس سواء فان ابا هاشم يقول ان اهل الطاعة ليس يتناولهم
الوعيد لعدم الصفة وهي الاستحقاق وان اهل المعصية لا يتناولهم الوعد
ايضا لعدم الاستحقاق ونحن لا نقول بذلك • وانما نقول ان الوعيد متناول

للفريقين

للفريقين جميعا فيتناول اهل الطاعة بشرط ان يكونا مرتكبين للكبائر ويتناول
اهل المعصية اذا لم يكن تابوا • وان الوعد متناول للفريقين ايضا
فيتناول اهل الطاعة بشرط الا يرتكبوا كبيرة ويتناول اهل المعصية
بشرط التوبة فظهر الفرق بما ذكرناه • **واعلم ان الوعد**
والوعيد بالاضافة الى ما يتعلقان به ويتناولانه ثلث حالات •
الحالة الاولى ان يكونا واردين على جهة الزجر عن المعصية والحث
على الطاعة • وهذا يقتضي استواء جميع المكلفين فيهما لان الكل مأمور بفعل
الطاعة والمعصية يتناولهما الوعد والوعيد على هذا الوجه • **الحالة
الثانية** ان يكونا واردين على جهة الشرط وهذا يقتضي استواء جميع
المكلفين لان الوعيد متناول لاهل الطاعة والوعد متناول لاهل المعصية
بالشرط الذي ذكرناه فيتناوله لاهل الطاعة بشرط ان يكونا مرتكبين للكبائر
ويتناوله لاهل المعصية بشرط عدم التوبة • وهكذا القول في الوعد
الحالة الثالثة ان يكونا واردين على جهة الاخبار فلا يمكن
اشتراطهما بشرط لان الحالة التي يجب فيها اثبات الشرط انما يصح فيما كان
يمكن ملاقيه بالتوبة في حق الوعيد • وفيمن لا يعلم ارتكابه للكبيرة •
فاما من يعلم من حاله انه لا يتوب اصلا • ويعلم من حاله انه مرتكب كبيرة
فلا معنى للشرط في حقه فهذه جملة الحالات التي يرد عليها الوعد والوعيد
وبعضها اعم من بعض كما ترى والله اعلم •

واحتج ابو هاشم لمذهبه بشبهتين

الشبهة الاولى قوله ان الوعد والوعيد في الحقيقة داعيان
الى ارادة ان يفعل الثواب والعقاب باهلهما واذا كان الامر فيهما

على هذه الصفة فلا يجوز وقوفها على شرط لأن من حق ما كان واقفا
على شرط ان لا يحصل عند عدم ذلك الشرط فكان يلزم ان لا تكون الارادة
متعلقة عند تقدير عدم ذلك الشرط فيؤدي الى خروجها من دون تعلقها
وهذا محال فبطل وقوفها على شرط **والجواب من وجهين**
اما اولا فلان هذا مبني على ان الارادة معنى وان لها تعلقا بمرادها
وهذا هو قول من قال بالعلة والمعلول ونحن لا نقول به وقد قررنا فساده
من قبل واما ثانيا فهب انا سلمنا ان الارادة معنى كما زعموا فانا لا نسلم
ان الارادة اذا كانت واقفة على شرط فهي غير متعلقة بل نقول انها متعلقة
وان وقفت على شرط ويكون تعلقها حاصلا على وجهين مشروطا وغير مشروط
وبيانه ان العلم لما كان في تعلقه على وجهين مشروطا وغير مشروط
ولم يقل بانه اذا كان واقفا على شرط انه غير متعلق وهكذا الحال في
الارادة فبطل ما توهموه **الشبهة الثانية** هو ان
الارادة لا تتعلق بالشيء الا على وجه واحد وهو الحدوث فلو تعلقت
بالشيء مشروطا وغير مشروط لكانت قد تعدد في تعلقها وجه الحدوث
فكان يلزم ان تتعلق بالشيء على سائر وجوهه فتتعلق بالباقي والماضي اذ لا
اولا من وجه وهذا محال وقد ادى اليه القول بان الارادة متعلقة بالشيء
مشروطا فيجب ان يكون محالا **والجواب ان تعلقها** بالشيء
مشروطا لا يؤدي الى خروجها عن تعلقها بالشيء على وجه الحدوث لان الشيء
كما يحدث مشروطا فقد يحدث غير مشروط ولهذا فان الواحد منا يريد
اكرام زيد بشرط كونه مسلما كما يريد اكرامه مطلقا فالاكرام في كونه
مشروطا وغير مشروط لا يخرج عن كونه مرادا لحدوثه كما حققناه فبطل

ما ادعوه اولا ثم بعد هذا ما اردنا ذكره من تمهيد الكتاب ونشرع الآن في الفصول
المقصودة بعون الله فنذكر ما يستحق بالافعال ثم نذكر ما يتعلق بهذا
الاستحقاق ثم نذكر كيفية الازالة ولا جرم اشتمل الكلام في هذا
الباب على فصول ثلاثة

الفصل الاول في الامور المستحقة بالافعال

وفيه مسائل **المسئلة الاولى في تفاصيل ما يستحق** اعلم
ان الثواب والمدح يستحقان بالطاعة وان العقاب والذم يستحقان
بالمعصية ونحن نذكر ما يتعلق بكل واحد من هذين ونقسم الدلالة
على صحته وقد اشتملت هذه المسئلة على بحثين

البحث الاول

في اقامة الدلالة على سبب الثواب والمدح هو الطاعة ذهب
ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة البصرية الى ان السبب في استحقاق
المدح والثواب هو الطاعة وان العبد يستحق بطاعته الثواب من جهة
الله تعالى ونحن نعتمده ونقوله وذهب المحققون من الاشعرية الى
ان الطاعة ليست سببا في استحقاق الثواب من جهة الله تعالى وانما
هو حاصل بكرم الله تعالى وفضله وليس واجبا عليه والى هذا ذهب
الكعبي من المعتزلة وتمام المقصود وحصوله بذكر الدلالة ثم الكلام
على من خالفنا فهذان مقامان **المقام الاول في الدلالة**
على من نقوله ونعتمده في ذلك مسالك **المسلك الاول وهو الذي**
عول عليه جمهور المعتزلة وتقريره هو ان الله تعالى قد حسن منه ان يلزمنا
هذه المشاق التكليفية فليس يخلو الوجه في حسن الزامها اما ان يكون

لامر يخصها وهو وجوبها او لامر آخر وراءه • ومحال ان يكون ذلك
لاجل وجوبها والا كان يلزم الا يجعلها شاقة علينا اما بان نريد وجودها
فلا يمنعنا بفعلها مشقة • واما بان يخلق فينا شهوة لها فنلتذ بفعلها
لان وجه وجوبها لا يتوقف على كونها شاقة فان رد الوديعة وقضاء
الدين وشكر المنعم سواء كانت هذه الامور شاقة او غير شاقة
فانها لا تخرج عن كونها واجبة • فلما جعلها الله تعالى شاقة مع امكان
الا يجعلها شاقة علمنا انه لا يكفي في حسن ايجابها كونها واجبة لما ذكرنا
وان كان لامر خارج عن وجوبها فلا يخلو حاله اما ان يكون لجلب منفعة
او دفع مضرة • ومحال ان يكون لدفع مضرة لان الله قادر على دفع تلك
المضرة من دون هذه التكاليف فلا حاجة الى تكليفنا بهذه المشاق لاجل
دفعها • وان كانت لجلب منفعة فلا تخلو تلك المنفعة اما ان يكون
مدحا او غيره ومحال ان يكون مدحا لامرين • اما اولا فلان
استحقاق المدح حاصل لغير المشاقة • ولهذا فان الله يستحق المدح وان
لم يشق عليه فعلا اصلا • واما ثانيا فلان المشقة لا بد فيها من نفع
غيرها والا كان ظلما والله يتعالى عن فعله فبطل ان يقال ان المدح
كاف في ذلك • وان كان منفعة فلا يخلو حالها اما ان تكون هي
النعم السالفة او غيرها • ومحال ان تكون هي النعم السالفة لان
من انعم على غيره بنعمة ثم كلفه لاجل ذلك تكاليف شاقة فان ذلك يعد
منه • ولهذا فلان الواحد منا لو دفع الى غيره الف دينار ثم الزمه
وكلفه الافعال الشاقة فانا نعلم انه يستقبح ذلك منه ويذمه
على ما فعل • فاذا بطلت هذه الاقسام كلها لم يبق الا ان يقال ان الله تعالى

كلفنا

كلفنا هذه الافعال الشاقة لنفع عظيم • لا يمكن الابتداء بمثله
وهو الثواب • **المسلك الثاني** قد تقرر
في بداية العقول انه لا فرق بين الزام الافعال الشاقة وبين انزال الالام
الضارة وبيان ان الالام الضارة لا بد من ان يكون في مقابلتها نفع يحسن
ويوفي عليها فهكذا القول في الزام الافعال الشاقة لا بد في مقابلتها
من نفع يحسن ويوفي عليها وليس ذلك الا الثواب • لا يقال فاذا كان الزام
الافعال الشاقة كانزال الالام الضارة في انه لا بد في كل واحد
منهما من نفع يقابله فهلا جاز ان يكون المنافع التي في مقابلة هذه التكاليف
الشاقة بمنزلة المنافع التي في مقابلة هذه الالام ومن حيث انه لا فرق
بينهما فيكون في مقابلة هذه التكاليف اعواضا مثلها • لانا نقول
هذا فاسد فانه لو كان الامر كما زعموه لوجب انقطاع التكليف لان من حق
ما كان من جنس هذه الاعواض فيها يجوز الابتداء بمثله • وعند هذا
يكون لا وجه للتعريض لهذه الافعال الشاقة لانه انما يحسن التعريض بها
لما كان في مقابلتها منافع لا يجوز الابتداء بمثلها وهي منافع الثواب كما في
الالام وصفاتها فانه لا يجوز الابتداء بمثلها فاما اذا كانت من جنس هذه
الاعواض جاز الابتداء بمثلها فيقبح التكليف لما حققناه فبطل ان يقال ان
هذه المنافع التي تكون في مقابلة هذه التكاليف من جنس الاعواض التي
ذكرناها • **المسلك الثالث** دلالة السمع
وحاصلها ان القرآن مملوء من الآيات ومحشو بالنصوص التي تدل على الثواب
في السمع والثواب هو الطاعة كما قلناه • ولنذكر من تلك الآيات ثلاثا •
الآية الاولى قوله تعالى • ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا

كفران لسعيه وانا له كاتبون ● **الاية الثانية** قوله تعالى فاما
الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون ●
الاية الثالثة قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم
جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ● وغير ذلك من النصوص
الدالة على ما ذكرناه ● وهذه المسئلة مما يمكن تقريرها واثباتها بالادلة
النقلية لان صحة السمع لا يتوقف على العلم بهذه المسئلة بل يمكن العلم بصحته
فان لم يعلم هذه المسئلة ● **نعم** انما يتوقف العلم بصحة السمع على الحكمة
ونحن قواعدها ونحن قد قررناها فلا وجه للاعادة فهذا هو الكلام على المقام
الاول في تقرير الدلالة ●

المقام الثاني في الكلام على من خالفنا

اعلم ان من خالفنا في هذه المسئلة فريقان ● **الفريق الاول هم المحققون**
من الاشعرية كالغزالي والجويني والرازي فانهم يزعمون ان طاعات
العبد ليست سببا في استحقاق الثواب اصلا بل قالوا ان حصول الثواب
من جهة الله تعالى على سبيل التفضل والكرم والجود ●
واحتجوا لمذهبهم بان قالوا لو ان فعل الطاعة
لو كان سببا في استحقاق الثواب لكان لا يخلو اما ان يتوقف اقتضاؤه
لذلك الاستحقاق على شرط الموافاة وهي ان يموت على الايمان او لا يتوقف
ومحال ان يكون متوقفا على الموافاة لان اقتضاء العلة لمعلولها اذا كان
متوقفا على شرط لم يحصل ذلك الاقتضاء الا عند حصول ذلك الشرط فيجب واعتبارا
في مسئلتنا وقد علمنا ان تحقق الشرط وهي الموافاة لو كان فعل الطاعة

الذي

الذي هو علة في الاستحقاق مفقودا واما لا يكون موجودا استحال كونه
موجبا للحكم وعندما يوجب شرط الاستحقاق وهو الموافاة فليثبت على
الحكم وهو الاستحقاق موجودة وذلك يقتضي الاحداث للاستحقاق اصلا
فثبت بما ذكرنا ان توقف اقتضاء الطاعة لاستحقاق الثواب على حصول
الموافاة يمنع من حصول الاستحقاق ● واما ان لم يتوقف اقتضاؤه للثواب
على شرط الموافاة فيجب ان يحصل الاستحقاق عند فعل الطاعة مطلقا
وهذا محال ايضا ● لانا لو قدرنا انه ارتد وكفر بعد ذلك كان
لا يخلو حاله اما ان يزول ذلك الاستحقاق او يبقى ● ومحال ان يكون زائلا
لان الاستحقاقين حكمان وليس بينهما تضاد فلا يكون احدهما منافيا للاخر
ومحال ان يكون باقيا لان هذا يوجب ان يكون المرتد بعد ذلك مستحقا
على الله تعالى ثواب المؤمنين وهذا محال ● فان الامة مجمعة على ان
من ارتد فان الله لا يجعل له ثواب المؤمنين على حال فاذا بطلت هذه الاقسام
ثبت ان فعل الطاعة ليس سببا في استحقاق الثواب فهذا ملخص ما ذكره
الرازي في النهاية في تقرير هذه الشبهة ●

والكلام على ما اعتمدوه من اوجه ثلاثة

الوجه الاول انه هذا منهم بناء على مذهب قد فسرناه عليهم
من قبل وقررنا بطلانه وهو ان الله تعالى لا يقبح منه قبيح وانه تعالى
لا يجب عليه واجب كما حكيناه عنهم فلما ذهبوا الى هذا زعموا ان فعل
الطاعة ليس سببا في استحقاق الثواب وان الله تعالى لا يجب عليه الاثابة
لاهل الطاعة ولا يجب عليه واجب اصلا ● وقد ابطلنا عليهم في القول
بالتحسين والتقبيح العقليين كلاما شافيا فلنطالعه المنتهي اليه هنا

المسألة ولكن منه على قرب عهد وليحط خطابا له فانه لا فايدة في تكرير

الوجه الثاني انا نقول نحن نستدل على اصحاب الموافاة اذا
قالوا ان الموافاة شرط في اقتضاء الطاعة للثواب. قولكم ان عند عدم
الشرط وهو الموافاة فالسبب غير حاصل وعند حصول السبب فالشرط
غير حاصل فلهذا قلنا ان فعل الطاعة ليس سببا في الثواب.

قلنا هذا فاسد فان السبب وان كان مقتضيا زايلا الا انه في
حكم الموجود عند وجود شرطه كما ان الواحد منا اذا قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق. فقضية الطلاق انما يكون عند دخول
الدار لا محالة وهو وان كان منقضيا الا انه يكون في حكم الموجود عند
الدار وكانه تكلم به عند دخولها الدار. فلهذا كان نحوه فكذلك ما
نحن فيه يكون فعل الطاعة كالموجود عند حصول شرطه وهو الموافاة
واذا كان هذا محتملا بطل قولكم ان فعل الطاعة ليست سببا في الثواب.

الوجه الثالث هب انا سلمنا لكم بطلان قول اصحاب الموافاة كما
سنقرره من بعد بمشيئة الله. فلم لا يجوز ان يكون فعل الطاعة سببا
في استحقاق الثواب من غير شرط الموافاة. قولكم يلزم انه لو ارتد
وكفر ان يكون مستحقا للثواب وهذا محال. **قلنا** هذا خطأ فانا
نقول انه اذا كان مؤمنا فانه مستحق للثواب بايمانه فاذا ارتد بعد ذلك
وكفر فان ردته قد ابطلت استحقاقه للثواب. لاستحالة استحقاقه للثواب
والعقاب جميعا لتنافيهما كما سنقرره في الاحباط والتكفير بعون الله تعالى
فبطل ما توهموه.

الفريق الثاني الكعبي
وجماعة من معتزلة بغداد زعموا ان الوجه في حسن الزام هذه المشاق لنا وتكليفنا

هذه

هذه الافعال الشاقة هو شكر النعم فاما الثواب فليس فعله واجبا
وانما هو تفضل من الله تعالى واحسان من عنده. وهذا فاسد من وجوه اربعة
اولها هو ان من انعم على غيره نعمة ثم امكنه استخدامه على وجه لا يسوغ عنه
فانه يقبح منه تكليفه بالافعال الشاقة لاجل نعمته السابقة فان انسانا
لو كسى غيره ثوبا او اعطاه دينارا ثم اخذ يكلفه عمارة دوره وتطيين سطوحها
فان العقلاء يستقبحون ذلك منه. واحترزنا بقولنا ثم امكنه استخدامه
على وجه لا يسوغ عنه عن الوالد فانه يحسن منه استخدام ولده
لاجل سوالف نعمه ولكنه لا يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة
على الولد بخلاف مسئلتنا فان الله يمكنه ان يجعل هذه التكاليف غير شاقة
على العباد فلم يكن بد من نفع يقابلها. وثانيها انه لو حسن من الله هذه
التكاليف الشاقة لما كان النعم السابقة لزم ان يختلف حال المكلفين في
هذه التكاليف لاجل اختلافهم في النعم. ونحن نجد في المكلفين من هو اشق تكليفا
مع ان الانعام عليه اقل وهذا يبطل ان يكون وجه حسن هذه التكاليف
انما هو النعم السابقة. **وثالثها** ان العقلاء يعلمون ببداية عقولهم
ان من انعم على غيره نعمة ثم كلفه بمدحه والثناء عليه فانهم يذمونه ويحقرون
نعمته ويقولون انه ابطل ما فعله من الاحسان وانه ما فعله لكونه احسانا
وانما فعله طمعا في الثناء ورياء وسمعة فاذا قبح ذلك من العقلاء وجب القضاء
بقبحه في حق الله تعالى. **ورابعها** ان الله تعالى غير منتفع بهذه الافعال
الشاقة لان النفع مستحيل في حقه فجعله اياها شاقة مع امكان ان لا يجعلها
شاقة ومع كونه غير منتفع بها يكون عبثا وهذا مستحيل عليه تعالى.
فسقط ما تعلقوا به وثبت ما قلنا من ان فعل الطاعة سبب في استحقاق

الثواب ●

البحث الثاني في اقامة الدلالة

على ان سبب الذم والعقاب هو المعصية ● والذي ذهب اليه ايمة التحقيق
وجماهير المعتزلة البصرية والبغدادية هو ان السبب في استحقاق الذم والعقوبة
هو ان المعصية وان العبد يستحق بمعصيته العقوبة من الله تعالى ● وخالف
في ذلك طوايف من المتكلمين ● ثم اضطربوا وتفرقت اراؤهم بعد فيما يستحق
عليه العقاب من المعاصي وما لا يستحق واستبد كل منهم بمذهب فلنذكر الدلالة
على المعصية يستحق عليها العقوبة ● ثم نذكر مذاهب المخالفين ونبطلها
ثم نردفه بذكر المختار فلا جرم رتبنا الكلام على مقامات ثلثة ●

المقام الاول في الدلالة على المعصية

يستحق عليها العقوبة ومعتمدنا فيه مسالك ●

المسلك الاول ذكره الشيخ ابو علي وحاصله هو ان الله تعالى قد حسن
ايجاب هذه الافعال علينا فلا بد من وجه لاجله حسن الايجاب ثم ذلك
الوجه لا يخلو حاله اما ان يكون هو حصول النفع عند الاتيان او حصول
الضرر عند الاخلال به او مجموعهما ● والاول باطل لان طلب النفع غير واجب
والا لزم ان يكون النوافل كلها واجبة وهذا محال ● والثاني هو المطلوب
والثالث ايضا يحصل به غرضنا لان مقصودنا انه لا بد من حصول الضرر
في حسن الايجاب سوا كان معه نفع او لا يكون معه نفع ● لا يقال
هلا جاز ان يكون الوجه في حسن الايجاب هو انا اذا اخللنا به استحققنا الذم
من جهة الله تعالى ومن جهة العقلا ويكون ذلك كافيا من غير حاجة الى
استحقاق العقوبة عند الاخلال به ● لانا نقول هذا فاسد لان الذم

إذا

إذا خلا عن مضرة تكون معه لم يدفع به استقبال حاصة فمع كونه الشيء
ومثل النقوش الدقيقة والراحة فان لم يكن ثم وازع وهو العقوبة ولا
لم يقع بالذم مبالاة على الاعتياد ●

المسلك الثاني ذكره

الشيخ ابو هاشم وتقريره ما قاله هو ان الله خلق في المكلف شهوة القبيح والعلم
بما له فيه من النفع فلو لم يعلم المكلف انه يستحق العقوبة على مواقعة القبيح وفعله
لم يكن قد اغراه بفعل القبيح والاغرا بفعل القبيح هو قبيح والله تعالى
لا يفعله فاذن لا بد من العلم باستحقاق العقوبة لتكون وازعة عن مواقعة
القبيح كما قلناه ● لا يقال هلا كان الذم على فعل القبيح وسقوط الثواب
المستحق على ترك القبيح كافيا في زوال الاغرا بالقبيح من غير حاجة الى العقوبة
لان الذم ضرر عاجل وفوات النفع في الضرر ينزل منزلة حصول الضرر ودفعه
منهما ● لانا نقول هذا فاسد فان مضرة الذم اذا لم يكن معها مضرة
لا يقع بها احتفال ولا يكون بها اعتداد اصلا فان اكثر الناس لا يبالي بالذم
ولا يحتفل به ولا يرى عنده سعيه ● واما الثواب على ترك القبائح فموما
الى العاقبة فلا يترك من اجله الوصول الى المنافع العاجلة واللذات الحاضرة ●
فلو لم يكن ثم عقاب لكان المكلف مغرى بفعل القبائح كما حققناه ●

المسلك الثالث ذكره قاضي القضاة

ومحصول كلامه هو ان الزاني يستحق الحد الذي سماه الله عذابا في قوله وليشهد
عذابهما طايفة ● والسارق يستحق الحد الذي سماه الله جزاء ونكالا في قوله جزاء
بما كسبا نكالا من الله ● وقاطع الطريق يستحق الحد الذي سماه الله تعالى خزيا
في قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ● قال وعن جابر ان يكون هولاء مستحقين
لهذه الحدود على هذا الوجه الذي ذكرناه ● ولا يكونوا مستحقين للذم والعقاب

لها فهذا ما ذكره القاضي في المعنى بعد حذف الفضلات

المسلك الرابع الاستدلال بالأدلة

النقلية على استحقاق العقوبة على المعصية والنصوص القرآنية كثيرة على ما ذكرناه ولنذكر منها آيات ثلاث. الآية الاولى قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به. الآية الثانية قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها. الآية الثالثة قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الى غير ذلك من الآيات الواردة بشرط ظاهرها باستحقاق العقوبة كما نفصله على المرجئة بمشيئة الله تعالى وهذه المسئلة يمكن تقريرها واثباتها بالأدلة النقلية كما اوضحناه من قبل فهذا هو الكلام على المقام الاول.

المقام الثاني في الكلام على مذاهب

اعلم انا قد اوضحنا ما لدلالة القول بان المدح والثواب يستحقان على الطاعة وان الذم والعقاب يستحقان على المعصية بما فيه كفاية ومقنع بين المتكلمين بعد هذا مذاهب سوى ما قررناه ونحن نذكر كل واحد منها ونورد في ابطال كل كلاما يخصه ونأتي على فساد ما زعموه وكلام محقق وحسن بعون الله وجملة ما نذكره من هذه المذاهب خمسة.

المذهب الاول

زعم قوم ان المعاصي التي يستحق عليها العقاب والذم هي الشرك وما يقاربه من المعاصي الكفرية ونحو التعطيل والالحاد. فاما المعاصي التي توجد مع الايمان فان العقاب لا يستحق عليها اصلا. وزعم هؤلاء

ان العقاب

ان العقاب لا يكون الا دائما لانه لا يستحقه الا المشرك او من يقاربه ومن عداه مستحق للثواب الدائم. واحسب ان هؤلاء يقولون بان المشرك لا تقع منه طاعة ويمنعون من ذلك فهذه مقالتهم هو ..

والاعتراض على ما قالوه متوجه من ارفع وجه

بيّنة. اما اولا فلانه لا يخلوا اما ان يقولوا ان السرقة من المعاصي لا توصف بكونه معصية واما ان يقولوا انها معاصي ولكنه لا يستحق عليها العقوبة. فان ارادوا الاول فهو خطأ لان المعلوم ضرورة من دين صاحب الشريعة ان سائر المعاصي الكفرية والفسقية موصوفة بكونها معاصي. فان ارادوا الثاني فهو باطل ايضا بما اسلفنا من الكلام على ان المعاصي يستحق عليها العقاب. واما ثانيا فكان يلزم على هذه المقالة لا يفترق الحال بين مؤمن فعل الطاعات واجتنب سائر القبائح وبين مؤمن فعل المعاصي واتى بالكبائر لانه في كلتا الحالتين لم يستحق الا الثواب فلما علمنا الفرق بينهما بالضرورة بطل ما قالوه. واما ثالثا فلان هذه الكبائر اذا وقعت من المشرك استحق عليها العقوبة وكان عقابه دائما فيجب ان يكون كذلك ايضا في حق المؤمن لكونها واقعة على وجه واحد فسقط ما توهموه.

المذهب الثاني ذهب

قوم الى ان العقاب انما يستحق على الكبائر من كفر وفسق. فاما الصغائر فانه لا يستحق عليها عقاب اصلا. وانما ذهبوا الى هذه المقالة لانهم لما جوزوا وجود الصغائر مع الكبائر وقالوا بانها اذا وجدت معها كانت مكفرة بها جوزوا وجودها منفردة عنها.

والاعتراض على هذه

المقالة من اوجه ثلثة. اما اولا فلان الصغائر والكبائر مشتركة

ان العقاب

فى كونها معاصى وان المكلف يمكنه التحرز منهما جميعا فاذا كان العقاب
مستحقا على الكبيرة فيجب ان يكون مستحقا على الصغيرة من غير فرق بينهما •
لا يقال ـــ لو استحق العقاب على الصغيرة لوجب ان يكون موفرا
على المؤمن ذا آثامها لانه يمكن وقوعها من جهته وهذا ايجاب لانا نقول
ان الشرط فى توفير عقابها على مستحقيه هو الا يكون لفاعلها ثواب
يكفر عقابها • ولا شك ان ثواب المؤمن قد يكفر عقابها المستحق
فلهذا لم يستحق عقابا عليها • واما ثانيا فلان الصغائر اذا وافقت الكبائر
عندكم استحق عليها العقاب فهكذا يجب ان يستحق عليها العقاب
وان انفردت عنها لان حالها فى وقوعها لا يتغير • لا يقال ـــ وانتم
ايضا قد فرقتم بين الحالين وقلتم اذا وقعت من الكافر والفاسق استحق عليها
العقوبة بخلاف المؤمن فهكذا نقول اذا صاحبت الكبائر كانت كبيرة
واستحق عليها العقاب ايضا واذا انفردت لم يستحق عليها عقابا
لانا نقول ـــ انها اذا وقعت مع الكبيرة فليس ثم ما يمنع من استحقاق العقوبة
بخلاف حالها اذا وقعت فى حق المؤمن فان ثواب طاعاته يمنع من عقابها
فافترقا • واما ثالثا فلان الصغائر لو لم يكن العقاب مستحقا على
فعلها للزم ان يكون المكلف مغرى بفعلها لان فيها نفعا عاجلا وليس
عليه فيها مضرة فكان يلزم ان يكون بانزاله منزلة المباح وهذا ايجاب
مبطل لما توهموه •

المذهب الثالث ذهب قوم

الى ان الفاسق لا يمكن وقوع الطاعة من جهته ولا يصح منه فعلها وزعموا
ان فسقه كالمانع من وقوعها طاعة من جهته وان استحقاقها للعقوبة
يقدح فى كونها طاعة • ومنهم من فصل بين العقلية والشرعية فقال

فى

فى الطاعات العقلية يصح وقوعها منه بخلاف الطاعات الشرعية
فان ايقاعها من جهته متعذر •

والاعتراض على مذهبهم

من وجهين • اما اولا فلان المفهوم من الطاعة لله تعالى هو ايقاع
الفعل على وفق مراده وهذا حاصل فى حق الفاسق فيجب القطع بوقوع
الطاعة من جهته • لا يقال ـــ اذا كان الفسق مانعا من الا
نتفاع بالثواب المستحق على الطاعة فى حق الفاسق فلم لا يكون مانعا
عن كونها طاعة من جهته • لانا نقول ـــ هذا فاسد فان الثواب
المستحق على الطاعة هو كالمنفصل عنها فلا يمنع وقوعها على شروطها
ويكون المستحق عليها زائلا فاحدهما منفصل عن الآخر • واما ثانيا
فلان فسقه لا يؤثر فى تمكنه من هذه الطاعات وايقاعها على الوجه
المقصود • واذا كان لا يمنع وقوعها من جهته على شروطها المعتبرة
فى كونها طاعة وجب الا يمتنع وقوع الطاعة من جهته لانهما بالاضافة
الى فسقه على سواء • فاذا كان لا يمنع احدهما وجب ان لا يمنع الآخر •
لا يقال ـــ اذا كان الشرط فى كون الصلاة طاعة هو ان يكون
متطهرا ومقابلا للقبلة يجوز ان يكون من شرائط كونها طاعة تقدم
التوبة عن الفسق فلهذا لا يصح وقوعها طاعة من الفاسق لعدم شرطها •
لانا نقول ـــ انما يشترط فى كون الصلاة طاعة ما كان له تعلق
بها فاما ما لا تعلق له بها فانه لا يكون مشترطا فيها • فالتوبة لا
تعلق لها بالصلاة فان الصلاة سواء سقطت او صحت فالتوبة لا يتغير حالها
وليس هكذا حال الطهارة واستقبال القبلة فانهما لا يجبان الا لاجل
الصلاة فلهذا كانا شرطا فيها كما قلناه فظهر الفرق بينهما •

المذهب الرابع ذهب اقوام من المتكلمين •
الى ان المعاصي اذا كانت معارضة بالايمان فان المكلف يستحق عليها
في الدنيا عقابا منقطعا ويستحق على ايمانه في الاخرة ثوابا دائما وهو موعود
بعقاب في الدنيا منقطع موعود في الاخرة بثواب دايم • وهكذا القول
في الطاعة اذا كانت مقارنة للكفر فانه يستحق بها في الدنيا ثوابا
منقطعا ويستحق في الاخرة عقابا دايما وهو متوعد في الاخرة بعقاب
دايم • وموعود في الدنيا بثواب منقطع فهذا مذهب هولاء مع تعاميهم
في مذهبهم لم يحكها لعله حدوا اما • **والاعتراض على**
ما قالوه اما في جانب المعصية فلان قولهم ان المعاصي اذا قارنت
الايمان فان المكلف يستحق عليها في الدنيا عقابا منقطعا ويستحق على ايمانه
في الاخرة ثوابا دائما فهو باطل لوجوه • اما اولا فان من حق العقاب ان
يكون مستحقا على سبيل الاستحقاق والاهانة كما سنوضح الكلام فيه
في الباب الثاني بعون الله فكان يلزم ان يكون المؤمن مستحقا به
مهانا في الدنيا • وخلاف هذا معلوم بالضرورة • واما ثانيا فلو كان
المؤمن معاقبا في الدنيا كما ادعوا لكان عقابه انما يكون بما يلحقه
من الامراض والغموم والاحزان • وهو متعبد بالصبر عليها ونحن مامورون
بالرحمة له والدعاء فلو كانت عقابا لم يكن لها كما ذكرنا • واما
ثالثا فلان من حق العقاب ان يكون دايما ولا يجوز انقطاعه ومعلوم
ان عقوبة الدنيا منقطعة بالموت فبطل فيها ان يكون عقابا كما قالوه •
واما في جانب الطاعة فلان قولهم ان الطاعة اذا كانت مقارنة للكفر
استحق في الدنيا ثوابا منقطعا وعقابا دايما في الاخرة فهذا باطل ايضا

بما

بما اوردناه عليهم في جانب المعصية • فلا فايدة في تكرير فيسقط
ما اوردوه • **المذهب الخامس** ذهب الجا
لذي
من المعتزلة الى ان من حق المعصية ان يستحق عليها العقاب الدايم اذا
انفردت وكانت موجودة وحدها فاما اذا كانت الطاعة موجودة
معها فانه لا يستحق عليها الا العقاب المنقطع ووجب في طاعاته
ان يرد جميع العقاب المستحق على معاصيه من الدوام الى الانقطاع
واداء الثواب • فهذا المذهب الى ان الكافر لا يقع منه طاعات
اصلا والا وجب فيها ان يرد عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع
وحاصل مذهبه هو القول بان للثواب مزية على العقاب من حيث
ان ما يستحق على الطاعة من الثواب يجب ان يفعل وما يستحق على
المعصية من العقاب يحسن ان يفعل به ويجوز التفضل باسقاطه والعفو عنه
فلاجل هذه المزية صح في حق الفاسق ان يحط طاعاته عقاب معاصيه من
الدوام الى الانقطاع • **والاعتراض على ما يزعمه الجا**
لذي
بوجوه من وجوه ثلثة • اما اولا فلانا قد بينا على ان المعصية
متى كانت منفردة عن الطاعة فان عقابها يكون دايما لا محالة •
وقد تقرر ان حال المعصية اذا وقعت مع الطاعة كحالها اذا
وقعت منفردة فوجب القضاء بدوام عقابها في كلتا الحالتين جميعا •
والجامع بينهما هو ان السبب الاستحقاق وهو فعل المعصية لم يتغير •
لا يقال انما حكمنا بان عقاب المعصية يكون منقطعا اذا كانت
مقارنة للطاعة لاجل المزية وهو وجوب ان يفعل به ما يستحقه فلا يصح
لانه لو لم ينقطع عقابه لادى ذلك الى زوال ثوابه وبطلان حقه فلهذا قلت

بطلان عقابه وانقطاعه لهذه العلة وليست موجودة في المعصية اذا انفردت عن الطاعة • **لانا نقول** انما ذكره من المزية انما يمكن اثباتها لو لم يكن ثم احباط ولا تكفير • فاما مع القول بالاحباط والتكفير بالانفاق منا ومنكم فلا معنى لاثبات هذه المزية • وبيانه انه انما يمكن ان يقال انه يفعل به ما يجب له ويستحقه من ثواب طاعاته اذا لم يكن في مقابلة هذه الطاعة ما يحبطها من المعاصي • فاما مع الاقرار بالاحباط والتكفير فلا وجه لما قاله من هذه المزية • واما ثانيا فلانه اذا بطلت هذه المزية بما ذكرناه لم يبق مؤثر في انقطاع عقاب معاصي الفاسق كما زعم الاخرد مقارنة طاعاته لمعاصيه من غير امر زايد فان لزم من مجرد هذه المقارنة رد عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع لزم ايضا من مجرد مقارنة المعصية لمعصية اخرى رد عقابها من الدوام الى الانقطاع وهذا محال • بل يلزم ايضا في المباح اذا قارب المعصية ان يرد عقابها من الدوام الى الانقطاع وهذا محال ايضا لا يقول به احد • واما ثالثا فلان الكافر يقع منه الطاعة كوقوعها من الفاسق فيجب على هذا القول ان يرد طاعاته عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع لان الحال فيهما واحدة وهذا محال • لا يقول به الخالدي • **لا يقال** ان وقوع الطاعة من الكافر محال عندي فلا يلزمني ما ذكرتموه • **لانا نقول** هذا فاسد فان الطاعة كما يمكن وقوعها من الفاسق يمكن وقوعها من الكافر من غير فرق بينهما • فيلزم ما قلناه فبطل ما يقوله الخالدي • وصح ان العقاب على المعاصي دائم وسياتي لهذا الكلام مزيد تقرير في صفات الثواب • والعقاب بمشية الله تعالى وعونه •

المقام الثالث في تقرير المختار

والمختار عندنا تفصيل نشير اليه نشتمل على مقاصد ثلثه

المقصد الاول

هو ان المعصية يستحق عليها العقاب وان الطاعة يستحق عليها الثواب ودليله ما اسلفناه فلا وجه لتقريره •

المقصد الثاني

هو ان ما يستحق على الطاعة من الثواب وما يستحق على المعصية يجب تاخيره الى الاخرة فاما نفس الاستحقاق فثبوته عند فعل الطاعة والمعصية • ولا يجوز تاخيره كما زعمه اصحاب الموافاة •

المقصد الثالث

هو ان ما يستحق على الطاعة من الثواب يجب ثبوته الا ان يمنع منه مانع وما يستحق على المعصية من العقاب يجب ثبوته الا ان يزيله مزيل • وسنقيم الدلالة على صحة ما احتججنا في هذين المقصدين فيما نحصه من مسايل الوعيد النفيسة اذ شا الله تعالى •

تنبيه

اعلم ان المكلف فيما ياتيه ويكون له حاله التكليف لا يخلو عن قسمين

القسم الاول ما يتعلق بالفعلية وهو على ثلثة اوجه •

اولها ان يفعل ما كلف فعله من ندب او واجب وهذا هو الذي نريده بفعل الطاعة **وثانيها** ان يفعل ما كلف الا يفعله من قبيح وهذا هو الذي نريده بفعل المعصية • **وثالثها** ان يفعل ما لا يتناوله التكليف وهذا هو الذي نريده بالمباح فان ما هذا حاله لا يدخل تحت التكليف فهذا القسم يتناول الفعل لا غيره •

القسم الثاني ما لا يتعلق بالفعلية وانما هو متعلق بالا يفعل ثم هو ايضا على ثلثة اوجه **اولها** الا يفعل ما كلف فعله وهذا يكون على وجهين • احدهما ان يستحق

على تركه العقاب ويكون الا بفعله حسنه في استحقاق الذم ● وهذا هو الواجب
فان الاخلال به حسنه في استحقاق العقاب ● وثانيها الا يستحق على تركه
العقاب ● وهذا هو المندوب كما اسلفناه من قبل ● وثالثها الا يفعل
ما كلف الا بفعله وهذا هو القبيح فانه يستحق على تركه الثواب ● ورابعها
الا يفعل ما لا يساوله التكليف وهذا هو المباح فصار المكلف لا يخلو
عن هذه الوجوه فيما يتعاطاه من فعل او كف كما قررناه ● واذ قد
فرغنا عن الكلام في الاستحقاق نفسه فلنذكر كيفية الاستحقاق

المسألة الثانية في كيفية الاستحقاق

اعلم ان الذي يتعلق ذكره بخصوصه هذه المسألة هو ان استحقاق
الثواب والعقاب لا يجوز تأخيرهما عن اسبابهما وهو فعل الطاعة
والمعصية ● وان المستحق من الثواب والعقاب لا يجوز تعجيله في الدنيا
فهذان مطلبان ●

المطلب الاول

● واعلم ان الذي
عليه ائمة الزيدية وجماهير المعتزلة ان استحقاق الثواب واستحقاق
العقاب ● لا يجوز تأخيرهما عن وجود الطاعة والمعصية ولا اهمال على
شرط وذهب بشر بن المعتمر من متقدمي المعتزلة وغيره من المرجئة ● الى
ان الاستحقاقين لا يحصلان عند حصول الطاعة والمعصية وانما يكون
وقت حصولهما هو الموافاة ● ثم اختلفوا بعد ذلك في تفسير الموافاة ● فمنهم
من فسرها باحترام المعاصي على تلك الحالة ● ومنهم من فسرها بورود الحشر ●
ومنهم من فسرها بالاعادة ● ومنهم من فسرها بان يعلم من حاله موته
او وروده عرصة القيامة ● وهو على تلك الحالة وحاصل ما قالوه في
وقت الاستحقاق ● هو ان يكون حصوله في وقت لا يمكن المكلف تعيينه

من بعد كما ذكرناه في احلا فيه ● والمعتمد في بطلان مقالتهم مسالك
ثلثة ●

المسلك الاول ان الثواب والعقاب

يستحقان بما به يستحق المدح والذم ويسقطان بما به يسقط المدح
والذم فيجب ان يكون استحقاقهما على حد واحد ووجه واحد وانما قلنا
ان الثواب والعقاب يستحقان بما به يستحق المدح والذم ● فلان السبب في
استحقاق المدح هو فعل الطاعة والاحسان ● وهذا هو السبب في استحقاق
الثواب ايضا ● والسبب في استحقاق الذم هو فعل المعصية والاساءة
وهما السبب في استحقاق العقاب ايضا ● وانما قلنا ان المسقط لهما واحد
فلان المسقط للمدح هو الاساءة وفعل المعصية ● وهذا هو السبب في
اسقاط الثواب ايضا ● والسبب في اسقاط الذم هو الندم والتوبة وهذا
هو السبب في اسقاط العقاب ايضا ● فاذا كان المسقط لهما واحدا
والموجب لهما واحدا كما حققناه ● وجب ان يكون استحقاقهما على حد واحد
فلو كانت الموافاة كما زعموا شرطا في استحقاق الثواب والعقاب لوجب
ان تكون شرطا في استحقاق المدح والذم ● فلما بطل شرطيتها في المدح والذم
استحال شرطيتها في الثواب والعقاب من غير فرق ●

المسلك الثاني

انا نقول قد تقرر فيما سبق ان السبب في استحقاق الثواب والطاعة
وان السبب في استحقاق العقاب هو المعصية ● ومن حق السبب اذا انبرم
ان يحصل مسببه معه ● ولا يجوز تراخيه عنه ● ومن حق السبب ايضا
لا يجوز توقفه على ما لا تعلق له به ● اذ لو وقف على ما لا تعلق له به لم يكن وقفه على
بعض الاحوال اولى من بعض ● اذ لا يختص له بشيء دون شيء وهكذا لو
لم يمكن بان يقف عليه اولى من وقوفه على غيره ● فما من وقت يقدر وقوفه

عليه الا ويمكن فرض وقفه على غيره فيؤدي الى وقوفه على ما لا غاية
له ولا حصر اذ ليس عدد اولى من عدد وهذا يبطل اصل الاستحقاق ونقضه

المسلك الثالث هو ان المكلف

انما يستحق الثواب والعقاب على فعله فقط والذي فسروه من الموافاة
ليس فعلاً للمكلف فلا يمكن ان يقف عليه استحقاق الثواب والعقاب
ولئن جاز وقوف استحقاق الثواب والعقاب على الموافاة مع انها ليس
فعلاً للمكلف لجواز وقوفهما على فعل من جهة الله تعالى وعلى فعل من
جهة بعض المكلفين وهذا محال فبطل ان يقال ان الاستحقاقين
يقفان على الموافاة لا يقال انا لا نقول ان المؤثر في استحقاق
الثواب والعقاب هو الموافاة فيلزم ما ذكرتم وانما المؤثر في الاستحقاق
هو فعل الطاعة والمعصية بشرط الموافاة وغير ممتنع في الشرط في
استحقاق الثواب والعقاب ما يكون راجعا الى الغير كالعلم بقبح
القبيح وكمال العقل لانا نقول هذا فاسد لامرين اما اولا
فلانه لا بد من تعلق بين الشرط والمشروط والا لم يمكن ان يكون شرطا
فيه اولى من غيره وما ذكروه من الموافاة لا تعلق لها بالاستحقاق فلا يجوز
اشتراطها فيه واما ثانيا فلان من حق ما يجعل شرطا في الشيء ان يكون
مقارنا لحصوله والذي اعتبروه من الموافاة سواء فسروه بالانتهاء او
بالاعادة او بالحشر وما اشبهها فانه متأخر عن فعل الطاعة والمعصية
فلا يجوز ان يجعل شرطا فثبت بمجموع ما ذكرناه ان الموافاة ليست
شرطا في استحقاق الثواب والعقاب

واحتج القائلون بالموافاة بشبه ثلاث

الشبهة

الشبهة الاولى

قولهم لو استحق الثواب والعقاب
من دون موافاة بالطاعة والمعصية لكان توفيره على المكلف في الدنيا
والابطال بمعنى الاستحقاق في حقه لان الاستحقاق شيء عن كون الفعل
حسنا فكيف يجوز انقضاء قبح فعله مع القول بانه مستحق

والجواب ان

تحصيل المستحق طريقه الفعل والشيء قد يكون
مستحقا ويمنع من توفيره مانع كما سنقرره في المطلب الثاني بعون الله
وليس فعل المستحق كحلول الغلة في ابانه لا يجوز تراخيه ولهذا قال
المتكلمون ان من كانت عنده وديعة فان ردها واذا كان ولما عليه الا انه
اذا علم ان الظالم يأخذها منه فانه يجوز له تأخير ردها ويقبح منه ردها
والحال هذه وهكذا القول في قضاء الدين فانه واجب ويجوز تأخيره
لمانع من الاجل وغيره ولا يمنع ذلك من ثبوت الاستحقاق ولا يكون قبحا
فيه فبطل ما توهموه هاهنا

الشبهة الثانية

قالوا
الآي الواردة في الوعد والوعيد في استحقاق الثواب والعقاب مطلقة
غير مقيدة بشرط فلو لم يكن الموافاة شرطا في استحقاق الثواب والعقاب
لادى ذلك الى التكذيب في هذه الاخبار لانا نعلم ان من يستحق الثواب
قد يرتد ويكفر ومن يكون مستحقا للعقاب قد يتوب ويرجع فلما ذكرناه اعتبار
بد من شرط الموافاة كما قلناه

والجواب انا قد قررنا

فيما سلف جواز دخول الشرط في الوعد والوعيد واوضحنا كيفية
تناولهما لما تناولاه واذا كان الامر كما قلناه لم يمتنع ان يكون الشرط
في تناول الوعيد لاهله هو شرط الاستمرار او يكون الشرط في تناول الوعد
لاهله هو الاستمرار الكبائر واذا كان دخول الشرط في الوعد والوعيد

صحيحًا بطل قولهم ان ذلك يؤدي الى الكذب كما زعموه •

الشبهة الثالثة قولهم ان المكلف في الدنيا
لما يفعل الطاعة ويستحق عليها الثواب ثم يتغير حاله بعد ذلك فيفعل المعصية
التي يستحق عليها العقوبة • وبعد الموافاة لا يمكن تغير حاله في ذلك فيجب
ان يكون الاعتبار بما لا يقع فيه تغير وليس ذلك الا الموافاة التي تعتبرونها

والجواب اما استحقاق الثواب واستحقاق العقاب فقد بينا
واستقر ثبوتهما بفعل الطاعة والمعصية من غير شرط • واما فعل ما
يستحق من الثواب والعقاب فلا يمتنع ان يكون مشروطًا بزوال ما يمنع
عن فعل ما يستحق منهما فالعاصي انما يحسن انزال العقوبة به بشرط
عدم التوبة منه • فاذا تاب زال ذلك ولم يحسن عقوبته • والمطيع
انما يحسن ايصال الثواب اليه بشرط الا يرتكب كبيرة فاذا ارتكب ذلك
زال ما كان واجبا وصار الحال في ذلك كالحال في وقوع الفعل
من جهة القادر فانه مشروط بزوال المانع فكذلك ما نحن فيه الشرط
في ايصال ما يستحق من الثواب والعقاب الا يمنع مانع من ايصالهما
كما حققناه • فبطل ما زعموا من اعتبار الموافاة • وصح ان استحقاق
الثواب والعقاب حال وقوع الطاعة والمعصية وبالله التوفيق

المطلب الثاني في بيان المستحق من الثواب والعقاب لا يجوز تعجيله في الدنيا •

اعلم ان الذي ذهبت اليه
ائمة الزيدية وجماهير الشيوخ من المعتزلة هو ان الثواب والعقاب
وان استحقا في الحالة الثانية من وقوع الطاعة والمعصية كما قررناه

فانه

فانه لا يجوز تعجيل شيء منهما في الدنيا ويمنعون من ذلك • فاما
الثواب فقد اعتمدوا في الدلالة على امتناع تعجيله وجوها ثلاثة •

الوجه الاول هو ان تقديم الثواب يؤدي الى نقض الغرض بالتكليف
وبطلانه فيجب ان يكون ممتنعا • وانما قلنا انه يؤدي الى نقض
الغرض بالتكليف فلان المقصود به ايقاع هذه الطاعات الواجبة والمندوبة
العقلية والشرعية على الوجه الذي لاجلها وجبت وندبت لا لغرض آخر
سوى ما ذكرناه • فلو قلنا بتعجيل الثواب لكان يكون المكلف ملجأ الى
فعل هذه الطاعات لاجل النفع العاجل لان النفوس خلقت مطبوعة
على ايثار العاجل ومجبولة على تحصيل المنافع • ولهذا فان الواحد منا
اذا قيل له حرك راسك ولك الف دينار فانه يكون ملجأ الى تحصيل
هذه المنفعة لا محالة • وهذا يبطل التكليف وينقض الغرض به كما
حققناه •

الوجه الثاني انا سنقرر في صفات الثواب
ان من حقه ان يكون خالصا عن شوب المضرة وضروب المشاق • ولا شك
ان المكلف في دار الدنيا لا ينفك عن ضروب المشاق وانواع التكاليف
بافعال التكليف وتروكه • وهذا ينافي الثواب وينقض حكمه فلهذا وجب المنع
من تعجيله في الدنيا • فاما اذا قضينا بوجوب تاخيره الى الآخرة • فالتكليف
زائل لا محالة • فلهذا كان توفيره خالصا من غير شائبة •

الوجه الثالث انا نعلم قطعا ان المكلف اذا كان عالما بتاخر
ثوابه الى الآخرة واستحالة تعجيله في الدنيا فان علمه بتاخره يكون ادعى
له الى فعل الطاعة على الوجه المقصود منها والى الانكفاف عن المعصية لاجل
قبحها والبعد عن ان يكون فاعلا لهذه الطاعات وتاركا لهذه المعاصي من اجل

وزعم قوم ان تعجيل ما يستحق من الثواب والعقاب جائز في الدنيا ويذهبون الى ان المطيع مثاب في الدنيا وان العاصي معاقب فيها ايضا • صح

النفع المستحق عليها فيكون على هذا التقدير علمه بتأخر الثواب لطفا
له واستصلاحاً فيجب القطع بتأخيره • واما العقاب فالذي يدل
على وجوب تأخره هو هذه الوجوه الثلاثة بعينها • **اما اولا**
فلان المكلف مع علمه بتقدم العقاب وعلى فعل المعصية يكون ملجأ
الى الكف عن المعصية لاجل مضرة العقاب • واما ثانيا فلان من حق
العقاب ان يكون خالصا عن شوب الرحمة • ولا شك ان المكلف المعاقب
في الدنيا يلحقه بعض الرحمة فلهذا منعنا عن تعجيله في الدنيا • واما
ثالثا فلان المكلف مع علمه بتأخر عقابه يكون اقرب الى ان يفعل
الواجب لوجوبه والى ترك القبائح لقبحها لا لاجل مضرة العقاب فيكون
علمه بتأخر عقابه لطفا له فيما ذكرناه فيجب فعله • فهذه الوجوه كلها
دالة على وجوب تأخر الثواب والعقاب • عن حال التكليف كما ذكرنا
وان فعلهما انما يكون في الآخرة بعد زوال التكليف • **نعم** نحن لا
ننكر تعجيل منافع المؤمنين في الدنيا لا يكون ثوابا وتعجيل
مضار العصاة لا يكون عقابا لما فاتهما لصفات الثواب والعقاب •
هذا ملخص ما وجدته للمعتزلة في تحقيق هذه المسألة • وقد اسلفنا في
باب الآلام ان الشيخ ابا علي يذهب الى تجويز تعجيل مضار العقاب
والعشاق على الخصوص • وذكرنا ان الشرع قد دل عليه فلا حاجة
الى تكرير القول فيه وترديده • **تنبيه** اعلم ان العقل
قد دل على ان توفير ما يستحق له من الثواب والعقاب وتعجيلهما في الحال
الثانية من فعل الطاعة والمعصية هو الواجب • ولكن مع من توفيرها

في الدنيا ما ذكرناه من تلك الوجوه • **فصل** ما فات من توفير الثواب
والعقاب في اوقات التكليف • وفي اوقات موته وفي خلال وزوال الفناء
الى قول من يجوز العدم هل يوفر ام لا • فلنذكر الكلام في توفيرهما وفي
كيفية توفيرهما وهاهنا فائدتان • **الفائدة الاولى**
في بيان انه هل يجب توفير ما فات من الثواب والعقاب في هذه الاوقات
ام لا فيه خلاف بين المتكلمين • فاتفق جماهير الشيوخ من المعتزلة على انه
لا بد من توفير ما كان فائتا في هذه الاوقات منهما وان حصول
المانع من توفيرهما لا يبطلهما بل يجب توفيرهما على المستحق لهما وهو
المكلف • وزعم الاخشيد ان كل ما فات في هذه الاوقات من الثواب
والعقاب فانه لا يجب توفيره • وان ذلك يسقط بالتاخير والحق ما ذهب
اليه جماهير الشيوخ • ودليله هو ان هذا المقدار من الثواب والعقاب
قد استحق في هذه الاوقات • ولكن عرض من توفيره في الدنيا عارض
فلو لم يوفر الله تعالى هذا المقدار من الثواب لكان ظلما ولو لم يوفر الله تعالى
هذا المقدار من العقاب لكان خبره كذبا وكلاهما محال • **لا يقال**
اليس لو احد منا يستحق على غيره مدحا وشكرا ووقع ذلك فان ذلك الغير
اذا لم يفعل ذلك المستحق في وقته سقط ما فات في ذلك الوقت ولا
يجب اعادته من بعد فكذا الحال في الثواب والعقاب • لا يجب اعادة
ما فات منهما في اوقات تكليفه • واوقات موته • وانما يستحق ثوابا
وعقابا يتجدد بحكم الوقت لا غير • لانا نقول هذا فاسد فانه انما يلزم
اعادة ما فات في حق ما يستحقه الواحد منا على غيره من مدح وشكر

لانه لا يمكنه ان يعلم ما يلزمه في تلك الاوقات • فلهذا قلنا انه لا يمتنع ان
ويسقط عنه بالتأخير بخلاف الثواب والعقاب رحمه الله فان مقدار
ما يلزمه فعله منهما في تلك الاوقات الماضية معلوم وضم ما فات في الدنيا
الى المفعول في الآخرة ممكن فلا بد من الحكم بتوفير ما يستحق المطيع في
اوقات تكليفه من الثواب • وتوفير ما يستحقه العاصي من العقاب
في اوقات التكليف لما ذكرناه • **الفائدة الثانية**
في كيفية توفيره • **اعلم** انا اذا حكمنا بتوفير الفائت منهما
في تلك الاوقات التي ذكرناها فانه على اي وجه وفر فلا بد من انقطاعه
فيؤدي الى حصول التنغيص على اهل الثواب بانقطاعه ويؤدي الى الروح
والراحة على اهل العقاب بانقطاعه ايضا وهما باطلان • فنقول اما
الثواب فقد اضطرب فيه راي الشيوخ واجابوا عنه باجوبة ثلاثة
اولها جواب الشيخ ابي علي وهو ان المثاب اذا كانت حالته
على الحالة مستمرة في الثواب فانه لا يتبين النقصان ولا يكون له اثر
في حقه ولا يجد تنغيصا مثل ذلك • ونظيره سرور الوالد بعد قدوم
ولده فان حالته في السرور في الوقت الاول ازيد من حالته في الوقت الثاني
ولكنه لا يجد تنغيصا بنقصان السرور ولا يحس به لما كان متصلا فهكذا
القول في المثاب فانه لا يجد تنغيصا بانقطاع ثوابه الموفر لما كان ثوابه
متصلا • **وثانيها** جواب الشيخ ابي هاشم فانه يقول متى انقطع ثواب
الموفر عليه الذي كان استحقه في حال تكليفه • فان الله تعالى
يتفضل عليه بمثله لئلا يؤدي الى التنغيص والتكدير بانقطاعه

وهما باطلان

وهما باطلان • وفي هذا الجواب اشارة الى انه يتنغص عيشه بانقطاع
هذا الموفر من الثواب لكنه يزول التنغيص بما يتفضل عليه من المنافع
وثالثها جواب قاضي القضاة وحاصل كلامه هو ان الله تعالى يوفر
عليه ثوابه الفائت قبل دخوله الجنة ثم يستمر عليه حاله بعد دخوله
الجنة على حالة واحدة • ولا يلحقه زيادة ولا نقصان فهذا هو حال
الثواب • **واما العقاب** فيجري فيه من الاجوبة ما ذكره
الشيخ ابو علي والذي ذكره قاضي القضاة • فاما ما ذكره ابو هاشم فانه
لا يجري في العقاب لان الله تعالى لا يتفضل بشيء من العقوبة لانه يكون
ظلما والله تعالى عن فعله • فعلى هذا التقرير يجري الكلام في كيفية
استحقاق الثواب والعقاب •

المسئلة الثالثة في القطع بانتهاء

العقاب الى مستحقيه • واستحالة العفو على العصاة وقبل
الخوض في تفريعها لا بد من تلخيص الخلاف وذكر المذهب
واعلم ان الخلاف في هذه المسئلة له مرتبتان • **المرتبة الاولى** في
الكفار وقد اتفق اهل القبلة على ان من مات مصرا على الكفر فان الله
تعالى يعذبه ابدا • وقد زعم جمع من الكرامية ان الشرك لا يعاقب صاحبه
عليه البتة • وحكى قاضي القضاة عبد الجبار في كتابه المغني عن
شذوذ من المتكلمين • زعموا ان العقوبة لا تكون مستحقة الا على
الشرك وما يقاربه • فاما المعاصي التي توجد مع الايمان فانه لا يستحق
عليها عقوبة البتة • وزعم هؤلاء انه لا يمكن وقوع الطاعة من

المشرك وقد حكينا هذا المذهب وغيره من المذاهب في المسئلة
الاولى وقررنا فسادها فلا وجه للاعادة

المرتبة الثانية في اصحاب الكباير

من اهل الصلاة والخلاف بين اهل القبلة فيهم من واقع على اربعة
اقسام القسم الاول وهو القطع بان الله تعالى يعذب كل
واحد من اصحاب الكباير وهذا هو مذهب الوعيدية من ائمة الزيدية
والجماهير من المعتزلة البصرية والبغدادية **القسم الثاني**
وهو القطع بان الله تعالى لا يعذب احدا من فساق اهل الصلاة
وهذا هو مذهب المرجية الخالصة **القسم الثالث**
وهو القطع بان الله تعالى يعذب البعض ويعفو عن البعض وهذا هو
مذهب محققي الاشعرية كالجويني والغزالي بلمدد وابي بكر
الباقلاني وابن الخطيب الرازي ثم اتفقوا على انا لا نعلم اي كبيرة
يعفو الله عنها ولا اي كبيرة تعذب عليها بل ذلك كله موكل الى علم الله
القسم الرابع الا نقطع بشيء من هذه الاقسام كلها
بل نتوقف في احوال فساق الامة والكل من هذه الاقسام غيبنا ممكن
وهذا هو قول بعض الاشعرية واكثر الامامية فهذا ضبط
المذاهب في اصحاب الكباير **واعلم** ان الوعيدية من الزيدية
والمعتزلة متفقون على تعذيب اصحاب الكباير من اهل الصلاة ثم اختلفوا
بعد ذلك في تجويز العفو عقلا فاجازه بعضهم ومنعه اخرون واذا
تمهدت هذه القاعدة فالغرض المقصود من المسئلة يحصل بان نذكر

تجويز العفو

تجويز العفو عقلا ثم نردفه بالمنع عن العفو شرعا ثم نذكر شبه الخصم
فلاجرم اشتمل الكلام في هذه المسئلة على النظر في هذه الامور الثلاثة
فلنشرحها بمعونة الله ولطفه

النظر الاول في تجويز العفو عقلا

ذهب ائمة الزيدية وجماهير البصريين من المعتزلة الى تجويز العفو
عقلا عن اهل الكباير من اهل القبلة والى هذا ذهب المحققون من
الاشعرية **وذهب البغداديون** من المعتزلة وجمع
من المتكلمين الى ان العفو عن اهل الكباير لا يحسن عقلا وزعموا
ان توفير العقوبة واجب من جهة الله تعالى كتوفير الاثابة
ومعتمدنا في الدلالة على ما قلناه مسلكان
المسلك الاول ان العقاب حق لله تعالى على العبد وفي اسقاطه
له منفعة وليس مانعا لغيره واليه استيفاؤه فلهذا احسن اسقاطه عنه
كالدين اذا اسقطه ربه عن المديون وقد اعتبرنا في تقرير هذا المسلك
قيودا اربعة فلا بد من تفسيرها فنقول اولا ان العقاب حق لله
تعالى على العبد يخرجه عن الثواب فانه حق للعبد واجب على الله
والذم لم يحسن اسقاطه وقولنا ثانيا ان في اسقاطه له منفعة يخرج به
عن اسقاط احدنا عوضه وثوابه عن الله فانه لا يحسن لما كان
لا ينتفع باسقاطهما عنه وقولنا ثالثا وليس مانعا لغيره يخرج به
عن اسقاط الذم فانه لما كان تابعا لحسن العقاب لا جرم لم يسقط
باسقاط الواحد منا له ويجوز ان يقال ان الذم انما لم يسقط باسقاط

الواجب ايضا لما لم يكن حقا له من جميع الوجوه بل كما هو حق للمسيء اليه فهو حق
للمسيء ولسائر العقلاء لان فيه لطفا ومصالحه وزجرا عن مواقعة القبائح
وارتكاب الفواحش • فلهذا لم يحسن اسقاطه • وقولنا ذا نفعا واليه
استيفاؤه وتحرزنا به عن الثواب فانه وان كان حقا للعبد
وليس نافعا لغيره ولكنه لا يحسن منه اسقاطه لما لم يكن اليه
استيفاؤه بل هو في حكم المحجور عليه • لان الله تعالى هو المتولي
لتوفيره • فلهذا كان العبد في حكم المحجور عليه • فمتى كان الفعل
مستجمعا لهذه الشرائط حسن اسقاطه عن العبد • وانما قلنا
هذا لانا متى علمنا هذه القيود الاربعة علمنا حسن اسقاطه • ومتى
لم نعلم هذه الامور كلها او الحزم شرطا منها لم نعلم حسنه • وان
علمنا ما علمنا • فلما كان حسن الاسقاط دائرا مع هذه الامور وجودا
وعدما علمنا ان حسن الاسقاط معلل بهذه الاعتبارات •

المسلك الثاني انا نقول قد تقرر

في بداية العقول ان العفو احسان • وان الاحسان كله حسن كله
حسن فيجب على هذا ان يكون العفو حسنا • وانما قلنا ان كل عفو
احسان فهذا ظاهر فانه لا فرق عند العقلاء بين فعل الجميل واصطناع
المعروف • وبين ترك العقوبة في ان كل واحد منهما معدود في
الاحسان • ولهذا فانهم لا يفرقون بين من كسا عريا خلقه نفسه
وبين من عفا عن غيره عن القتل بعد استحقاقه له في ان كل واحد
منهما يعد نعمة واحسانا فثبت بما ذكرنا ان العفو احسان • ولنا

قلنا

قلنا ان كل احسان حسن فهذا مقرر في عقول العقلاء فان العلم
بكون الاحسان احسانا هو من المعلوم الضرورية كما قررناه من قبل
فهو بما حققناه هاهنا حسن العفو • لا يقال لو حسن العفو
من الله تعالى وجوز المكلف اسقاط العقوبة عن نفسه لم يكن
عن فعل القبيح وارتكاب الفواحش لانه اذا كان قاطعا بالعفو
واسقاط العقوبة فحينئذ بطل الزجر والتخويف وينزل منزلة من
يقال له افعل ولا حرج عليك • ومثل هذا لا يحسن ولا يليق بالحكماء
لانا نقول هذا فاسد • فان الزجر والتخويف يحصلان بالوعيد
الشديد واسقاط العقوبة عن المكلف لا يخرجه عن ان يكون مزجورا
بالوعيد وان يكون خائفا من العقوبة البالغة • مجوزا للعفو خائفا منه
مع علمه باستحقاقه لها • **نعم** انما يبطل الزجر والتخويف هو علمه
بسقوط العقاب عنه • وقطعه بزواله وهذا لا نجوزه عندنا
الى اعلامه بسقوط العقوبة عنه لان علمه بسقوط العقاب عنه
يبطل الزجر والتخويف كما ذكروه • **تنبيه** اعلم
انا اذا قطعنا بحسن اسقاط العقاب كما حققناه فطريق اسقاط
العقاب من جهة الله تعالى يكون على وجهين • الوجه الاول منهما
ان يكون اسقاطه بالعفو المطلق فنقول قد اسقطت العقوبة
عن المستحقين لها فاذا فعل الله هذا القول وما يقوم مقامه في
الاسقاط فحينئذ يسقط العقاب • ويحسن من الله تعالى ان
يفعله من بعد كما يحسن فعله بعد التوبة والاعتذار • ويصير الحال
في ذلك كالحال في اسقاط الحقوق في الشاهد فان الواحد منا اذا اسقط

بالقول المخصوص فانه يستحق لامحاله ولا يحسن اسقاطه ممن بعد فكذا
الحال فيما نحن فيه • **الوجه الثاني** ان يكون اسقاط العقاب
من جهة الله تعالى هو ان لا يفعله مع انه لا مانع له عن فعله فاذا لم يفعله
الله تعالى في وقت مع انه لا مانع له عن فعله فانه لا يحسن منه اعادة
ما فات في تلك الاوقات الماضية التي لم يفعل العقاب فيها ويحسن منه
تعالى ان يفعله في الاوقات المستقبلة وهذا يخالف ما اسلفنا ذكره
من قبل فانا قد ذكرنا فيما سبق ان الله اذا لم يفعل العقاب المستحق
على فعل المعصية في اوقات التكليف واوقات الموت فانه لا بد من
توفيره هذا العقاب الثابت على العصاة في الآخرة • كما يجب توفير الثواب
على المطيعين ايضا لانه منع من توفيره مانع وهو ما حققناه من تلك
الامور الثلاثة • بخلاف ما اذا لم يفعله لمانع فانه لا يحسن منه فعله
من بعد • فلهذا افترقا فيما ذكرناه • وهذا تمام تقرير هذه الدلالة

واحتج المنكرون لاسقاط العقوبة

من البغدادية بشبهتين • الشبهة الاولى قولهم الشرط في حسن
الشيء هو انتفاء جميع وجوه القبح عنه • واذا كان لا بد من اعتبار ما
ذكرناه فلو حسن من الله تعالى اسقاط العقوبة عن العصاة لكان فيه
وجه قبح وهو اغراء المكلف بفعل القبيح • ولا شك في كون هذا وجه قبح
فاذا كان اسقاط العقوبة لا يخلو عن وجه قبح فيجب القضاء بقبحه
وهذا هو مطلوبنا • **والجواب** انا لا نسلم ان في اسقاط العقوبة
وجه قبح بل هو عفو والعفو حسن لا محالة كما قررناه • واما الذي

بشغل

يتعلق به القبح ويكون مفسدة للمكلف هو العلم بالعفو والقطع به دون
نفس العفو فاحدهما مغاير للآخر فبطل ما اوردوه •

الشبهة الثالثة قالوا اذا كان

المكلف عالما بان العقوبة واقعة به لامحاله • وكان قاطعا بحصولها
فان ذلك يكون لطفا له في الامتناع عن فعل القبائح وارتكاب الفواحش
ومتى جوز العفو لم يمتنع عن مواقعة القبيح اتكالا منه على العفو فيكون
عدم قطعه بالعقوبة مفسدة له في تكليفه وانه غير جائز •
والجواب من وجهين • اما اولا فنقول متى يقطع بكون
العقاب لطفا اذا كان فيه مفسدة او اذا لم يكن فيه مفسدة •
فلم قلتم انه لا مفسدة فيه حتى يمكنكم القطع بكونه لطفا وما
دليلكم على ذلك • وهذا فان تعجيل الثواب والعقاب داع الى
فعل الطاعة وترك المعصية • ومع ذلك فانه لا يجب تعجيلهما لان
فيه مفسدة فهكذا نقول في مسئلتنا لا يقال ان الله تعالى لما اخبر
بانه يعاقب العصاة علمنا بذلك انه لا مفسدة في عقوبتهم ولا
وجه قبح • لانا نقول هذا لان اعتراف منكم بانه لا طريق في العلم
الى القطع بالعقوبة وهذا خروج عن مذهبكم واعتراف بان طريق
القطع بالعقوبة هو الشرع كما نقرره بعون الله تعالى • واما ثانيا
فهذا منقوض بالتوبة • فان المكلف اذا كان عالما بانه لا يقبل توبته
يكون ابعد عن مواقعة القبيح • ومع ذلك فقد يصح قبولها فان زعموا
ان العاصي ليس يعلم انه يمهل للتوبة ويردده في ذلك عن فعل القبيح

قلنا وهكذا في مسئلتنا فان مردده في ان الله هل يعفو عنه ام لا مرجو ايضا

النظر الثاني في القطع بان لهم عذابا شرعا

اعلم انا اوضحنا فيما قررناه الان على ان العقل لا يقتضي حسن عقوبة اهل الكبائر فانه يقتضي حسن العفو عنهم واسقاط عقوبتهم وان كلا الامرين مجوز سايغ في العقل فاذا ورد الشرع بمنع العفو عنهم والقطع بعقوبتهم لم يكن واردا بخلاف ما في العقل بل انما ورد بانه ما جد المجوزين اللذين كان العقل مسوغا لها وقاضيا بحسنهما فاذا تمهدت هذه القاعدة فطريقنا في الاستدلال على القطع بعقوبة اهل الكبائر بالشرع تارة يكون بطريقة مفردة وتارة بطريقة مركبة ومرة بطريقة الهرسة فهذه مقامات ثلثة في توجيه الاستدلال نشرحها بمشية الله وعونه

المقام الاول في تقرير

الاستدلال بطريقة شرعية محضة اعلم انا وجدنا في التنزيل ذا الاجل ايات العقوبة باهل الكباير على نوعين عام وخاص

فالنوع الاول

منهما عام وذلك ايات ثلاث الاية الاولى قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له جهنم وسآء مصيرا الاية الثانية قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره الاية الثالثة قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا فهذه الايات كلها وما شاكلها دالة على ايصال العقوبة باهل الكباير من اهل الصلاة وغيرهم كما يشهد لما ذكرناه ظاهرها فانه متناول لهم

ولغيرهم

ولغيرهم

النوع الثاني خاص في اهل الصلاة

وخدهم وذلك ايات ثلاث الاية الاولى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا الاية الثانية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير الاية الثالثة قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين فهذه الايات كلها واردة في شان اهل الصلاة

واعلم ان الاستدلال

بهذه الاي يمكن تقريره على ثلاث مراتب

المرتبة الاولى من جهة العموم

وحاصله انا نستدل على ان صيغة من اذا وقعت شرطا افادت العموم وتقريره يكون بمسلكين

المسلك الاول ان الرجل

اذا قال من دخل داري اكرمته فانه يحسن فيه ان يستثني كل عاقل ومن حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله الجملة ولهذا قلنا انه يحسن ان يستثني من كلامه من شاء من العقلاء فهذا ظاهر لا يفتقر الى الكشف وانما قلنا ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلوجوه ثلاثة اما اولا فلان اهل اللسان ونحاتهم الادباء وايمة النحاة متفقون على ان الاستثناء لاخراج جزء من كل ومن حق الخارج ان يكون داخلا تحت الكل ويجب دخوله فيه واما ثانيا فلانه لو كفى في صحة الاستثناء كون المستثنى ممكن الدخول في المستثنى منه لما وقع فرق بين قولنا رأيت رجلا الا زيدا وبين قولنا رأيت الرجال الا زيدا لان كل واحد من هاتين الصيغتين يمكن دخول زيد تحتها

فلما

وقع الفرق بينهما من جهة اهل اللغة ولا وجه للفرق لان احدهما تحت دخول المستثنى تحتها والاخر لا يجب واما ثانيا فلان هذه الالفاظ ليس هي العشرة والخمسة وغيرها من سائر اسماء العدد المتناهية وقد تقرر انها نصوص فيما تناوله فيجب ان يكون الاستثناء فيها يخرج من الكلام ما لو لا لوجب دخوله ● واذا كان حكم الاستثناء فيها هو الوجوب وجب ان يكون حكمه في سائر المواضع لانعقاد الاجماع على ان حكم الاستثناء في جميع المواضع واحد من غير فرق ● فاذا ثبت انه يصح ان تستثني اي من هذه الصيغة من شاء من العقلاء ● وصح ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فقد صح انها مقيدة للعموم والاستغراق ولانا لا نريد بالعموم الا ما ذكرناه ●

المسلك الثاني هو ان

القايل اذا قال من دخل داري اكرمته والمساحد الى الطعام العقلاء والسابق الى عقولهم من هذا الكلام هو العموم ● ويساعد ما ذكرناه من العموم بامور ثلاثة ● اولها سقوط الاعتراض على من اطاع الامر العام فان السيد اذا قال لغلامه اكرم العلماء فامتثل اكرامهم وفعله فانه يسقط عنه الاعتراض ولا يعد مخالفا ● وثانيها توجه الاعتراض على من عصى الامر العام فان من قال لغيره اكرم الفقراء واهانهم الجماعة منهم فان الاعتراض متوجه عليه واللوم مختص به وما ذاك الا لما فهمه ● العموم السابق الى افهامهم ● وثالثها ورود الكذب في مخالفة الامر العام فان انسانا لو قال ما جاءني من احد وقد علمنا من قبل ان شخصا من الاشخاص قد كان جاءه فان الخبر يعد كذبا لا محالة وما ذاك الا من اجل مخالفته الخبر العام ● ولهذا في قصة موسى عليه السلام

لما حكى الله عنهم ● قولهم ما انزل الله على بشر من شيء قال تعالى مكذبا لهم قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ● فلولا ان قولهم يقتضي العموم لكان لا معنى لتكذيبهم وغير ذلك من المسائل التي تقتضي العموم في القضايا العرفية والمسالك الدينية التي عليها تعويل العقلاء في حوارهم ومعاملاتهم ● واعتمدها علماء الشريعة من الصحابة وغيرهم من الافاضل في موارد الشريعة ومصادرها فكل ما ذكرناه دلالة على ان في اللغة الفاظا قاضية بالعموم ومصرحة بها ●

المرتبة الثانية في تقرير الاستدلال

بالادلة على وجه اخر ● وهو ترتيب الحكم على وصف يشعر بكون الوصف علة في الحكم وسواء كان ذلك الوصف مناسبا للحكم او غير مناسب وهذا نحو قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ● وقوله تعالى ● والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ● متناوله لعشاق اهل الصلاة ولا خلاف بين الشيخين في تناولها لهم ● وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ● فكل هذه الايات متناوله لفساق اهل الصلاة ● ولا خلاف بين الشيخين في تناولها لهم ● وانما اختلفا في كيفية تناولها لهم ● فالشيخ ابو علي لما ذهب الى ان الالف واللام يفيدان الاستغراق ● ويقتضيانه ● وهذا هو الحق والذي عليه جماهير الاصوليين ● فلاجرم تعلق بعموم الاية ● واما الشيخ ابو هاشم لما ذهب الى ان الالف واللام لا يفيدان العموم تعلق بالايماء في هذه الايات كما حققناه هاهنا ●

المرتبة الثالثة في تقرير

وجه الاستدلال

الا على وجه اخر وحاصله انا نقول الوصف انما يكون علة للحكم
اذا كان مناسبا له والمناسبة هاهنا حاصلة لان الفجور مناسب
للعقوبة والقطع مناسب للسرقة والجلد مناسب للزنا فوجب بحكم هذه
المناسبة ترتيب هذه الاحكام على المعاصي اينما وجدت فهذا تمام تحقيق
الاستدلال بالادلة الشرعية المحضة على عقوبة الفاسق من اهل
الصلاة واستغراق الخطاب في الاسما والمناسبة وترتيب الحكم على الوصف
على قواعد اصول الفقه ومقتضى العرض وقد اتممناه والحمد لله

المقام الثاني في الاستدلال بطريقة

مركبة من العقل والشرع ولنا في تقرير هذا مسالك

المسلك الاول وهو ان الفاسق مستحق للعقوبة بما تلونا
هذه الايات فلو عفا الله عنه لكان لا يخلو حاله اما ان لا يدخل النار
ولا الجنة او يكون داخلا لاحدهما والاول باطل لان الاجماع منعقد
على انه لا دار في الاخرة الا الجنة والنار والثاني باطل ايضا
لانه ان دخل الجنة مثابا فهو محال لان الثواب الذي استحقه
قد احبطه العقاب فلو اثابه الله تعالى لكان اثابة لمن لا يستحقها
وهذا قبيح لان فيه تعظيم من لا يستحق التعظيم وقبح هذا معلوم بالعقل
وان دخلها متفضلا عليه فهذا محال ايضا لان الامة مجمعة على
ان المكلفين مميزون عن حال الاطفال والمجانين في الجنة فبطل ان
يقال انهم داخلون الجنة وان دخلوا النار فهو محال ايضا لان تعذيب
العقوبة واسقاط العقوبة متنافيان غير مستحقين لدخول النار عقلا فهذه

مقدمات

مقدمات بعضها معلوم بالعقل وبعضها معلوم بالشرع وهذا دليل
الاجماع ولهذا قلنا بان هذه الطريقة مركبة من جهة العقل والشرع

المسلك الثاني

لو اسقط العقوبة عن فساق اهل الصلاة
لكان لا يخلو الاسقاط اما ان يكون قبل وقوع المعصية او حال وقوعها
او يكون بعد وقوعها ومحال ان يكون واقعا قبل المعصية او معها
لما ان اسقاط الشيء انما يكون بعد وجوده وحصوله لا قبله ولا معه
له ومحال ان يكون بعد وجودها لانا قد علمنا قطعا انه لا
احد من المكلفين الا وهو متى سرق او زنى فانه لا محالة يستحق الحد
والقطع على سبيل الجزاء والنكال وهذا يدل على ان العقوبة
عنه لم تحصل اذ لو حصل لما كان التنكيل به والجزاء لعدم الاستحقاق

المقام الثالث في الاستدلال بالقرينة

وهي قرينة الاجماع وحاصلها ان نقول اجمعت الامة على ان العصاة
من فساق اهل الصلاة مزجورون بهذه الايات سوا قلنا ان صيغة
من اذا وقعت شرطا كانت مشتركة بين العموم والخصوص او قلنا
انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم على ما تزعمه المرجئة فانه يجب
حملها في هذه الايات على العموم لاجل قرينة الزجر والا لبطل ان يكون
العصاة غير مزجورين بهذه الايات وذلك يناقض الاجماع ويبطله
فهذا ملخص ما تعتمد الوعيدية في ايصال العقوبة الى مستحقيها
من اهل الكبائر المسلمين

وتمام تقرير هذه الدلالة

بايراد الاسئلة عليها والانفصال عنها وجملتها خمسة

السؤال الاول قولهم ان

التمسك بهذه العمومات انما يتم اذا قلنا ان في اللغة صيغة للعموم موضوعة ونحن لا نسلم ذلك ۰ ثم انا ان سلمنا ان للعموم صيغة لكنا نقول تناول هذه العمومات لفساق اهل الصلاة اما ان يكون مشروطا بشرط ان لا يخرجوا عن استحقاق العقوبة او لا يكون مشروطا بهذا الشرط والاول مسلم فانا نقول متى كان الفاسق مستحقا للعقوبة عوقب ولكن الله اذا عفا عنه بطل كونه مستحقا للعقوبة فعلى هذا التقدير لا يتم الاستدلال بهذه العمومات الا بعد بطلان الا يوجد حكم الله العفو ولو ثبت ذلك لوقع الاستغناء عن الاستدلال بهذه العمومات ۰ واما الثاني فنحن لا نسلمه لانا نعلم قطعا ان الله لا يعاقب بالعقوبة من لا يكون مستحقا لها ولهذا فان هذه العمومات لا تتناول التائب وصاحب الصغيرة لما كان العقاب يسقط بالتوبة فكما يسقط بالتوبة ۰ فهو ايضا يسقط بالعفو فلا فرق بين التوبة والعفو في سقوط العقاب ۰ وجوابه اما قولهم اولا انه ليس للعموم صيغة فقد ذكرناه فيما سبق وقررناه بما لا مزيد عليه فلا وجه في تكريره هنا ۰ واما قولهم ثانيا ان تناول هذه العمومات للفساق اما هو بشرط عدم العفو فهو فاسد لوجهين ۰ اما اولا فلانا نقول اليس لو لم يعف الله تعالى عن الفساق لكانوا مستحقين للعقوبة فلا بد لهم من بلى ۰ فنقول فعمومات الوعيد قد قطعنا عنها لعدم العفو اذ لو لم يكن هكذا لكان خلفا وكذبا ۰ وهذا محال فيجب الحكم

هذه

بهذه العمومات ان يكون الفاسق معاقبا وهذا هو الذي نريده ۰ واما ثانيا فلان هذه العمومات لو كانت مشروطة بعدم العفو كما زعموه كان في الحقيقة شرطا للشي بنفسه ۰ وبيانه انا اذا جعلنا الشرط في ان يفعل الله العقوبة بالفساق هو لا يعفو عنهم ۰ ومعنى قولنا لا يعفو عنهم هو ان يفعل بهم العقوبة ويتنزل منزلة من يقول لا يكون موجودا الا يكون معدوما وهذا لا فائدة فيه ۰

السؤال الثاني هب انا سلمنا تناول

هذه العمومات لاهل الكبائر لكنا نقول كما دلت الادلة على انهم من اهل العقوبة كما زعمتم فقد دلت على انهم من اهل الاثابة ايضا ۰ فآيات الوعد فيهم معارضة لآيات الوعيد ۰ فليس ادخالهم تحت الآيات الدالة على استحقاقهم للعقوبة باحق من ادخالهم تحت الآيات الدالة على استحقاقهم للاثابة فيجب التوقف في حالهم ۰ وفي ذلك بطلان القطع على انهم من اهل العقوبة ۰ وهذا سؤال اورده الشيخ ابو القسم البلخي على نفسه فكان سببا لتوقفه في وعيد اهل الكبائر ۰

وجوابه انا نقول الفاسق مستحق للعقوبة في الدنيا فيجب الا يكون مستحقا للثواب لاستحالة الجمع بين الاستحقاقين فلهذا كان ادخاله تحت عمومات الوعيد ۰ اولى من ادخاله تحت عمومات الوعد وبيانه بوجوه خمسة ۰ احدها ان نتمسك بالاجماع على ما قلناه فان الامة مجمعة على وجوب اقامة الحدود على الفساق على سبيل الجزاء والنكال واذا ثبت كونهم مستحقين للعذاب واللعن والجزاء في الدنيا وجب الا يكونوا مستحقين للثواب ۰ فلهذا كان ادخالهم تحت الآيات

الدالة على استحقاقهم للعقوبة احق واولى لما ذكرناه ●
لا يقال كيف يصح ما ذكرتموه في الحدود ومعلوم ان الحدود يجوز
اقامتها على التايب وليس التايب مستحقا للجزا والنكال ● فكيف يجعل
اقامتها علامة على ما قلتموه ● لانا نقول هذا فاسد فان في الفقهاء
من زعم ان الحد لا يقام على التايب فلا يرد عليه سؤال ● ومن جوز اقامته
عليه كان للحد عنده حالتان ● احدهما ان يكون جاريا على التايب
فيكون جريه عليه على جهة البلوى والامتحان كسائر الامراض والعلل
وينبغي للامام ان يقصد هذا الوجه ● وثانيهما ان يكون جاريا على غير
التايب فيكون جريه عليه على جهة الخزي والنكال لاستحقاقه
لذلك لاجل معصيته فظهر الفرق بينهما وبطل ما ظنوه ●
وثانيها ان صاحب الكبيرة مستحق للذم واللعن والاستخفاف
وكل واحد من هذه التي يستحقها الفاسق دال على استحقاقه العقاب
وخروجه عن كونه مستحقا للثواب ● وقد علمنا قطعا جواز لعن
الزاني الذي نشاهده زانيا وهكذا شارب الخمر والسارق وقاطع الطريق
وغيرهم من مرتكبي الكباير فان اجرا هذه الاحكام عليهم دلالة قاطعة
على انهم ليسوا من اهل الثواب ● وثالثها ان مرتكبي الكباير لا
يجوز ان يجري عليهم الاسماء الدالة على الذم بحكم الشرع والاسم الشرعي
اذا كان دالا على الذم كان دالا لا محالة على الحكم الشرعي وهذا نحو قوله
تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان ● وقوله تعالى في القاذفين واولئك
عند الله هم الفاسقون ● ولا خلاف بين الامة ان هذه الاسماء دالة على
الاستخفاف وموضوعة للاهانة ● كافادة القذف لما قلناه ●

ورابعها

ورابعها آية اللعان فان الله تعالى ذكر فيها ان
احد المتلاعنين لا بد وان يكون داخلا تحت غضب الله ولعنته فالغضب
واقع على الزوجة اذا كان الزوج صادقا في دعواه ● واللعنة
واقعة على الزوج اذا كانت الزوجة صادقة في انكارها لما نسبها
فلو كان كل واحد منهما مستحقا للثواب من جهة الله تعالى لما
جاز ان يلحقهما اللعن والغضب لان الثواب منزلة رفيعة ● فلا
يجوز اطلاق هذه الامور التي ذكرناها مع بقايه ● ولهذا احكمنا
بزواله عند جري الفسق باحد هذه الامور ● وخامسها
قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
فشرط الله في الاية تكفير السيئات التي هي غير الكباير باجتناب
الكباير ● فاذا لم يوجد هذا الشرط وهو تجنب الكباير فجاز ان لا يكون
عقابها مكفرا فاذا كانت هذه السيئات التي هي غير الكباير لا يكفر
عقابها الا بشرط اجتناب الكباير ● فكيف يقال بان عقاب الكباير
انفسها يكون مكفرا وهي اعظم حالا من السيئات الصغاير واوقع في
الجرم منها من دون التوبة ● وهذا يؤذن بان المرتكب للكبيرة لا شك
في استحقاقه للعقوبة ● ومع استحقاقه لها لا يجوز ان يستحق معها
الثواب للمنافاة الظاهرة بينهما ● فثبت بما ذكرناه ان الفساق
لا بد من ايصال العقوبة اليهم ● وبطل ما زعمه الشيخ ابو القسم من الوقف
في خطابه لما لخصناه ●

السؤال الثالث

ثم انا ان سلمنا ان ادلة الخصم بحث العمومات الوعيدية احق واولى لكنا نعمل
فيمن يكون على من يقول بان هذه العمومات مشروطة بشرط مضمر

يظهره الله تعالى ويوضح ما قلناه انه اذا جاز اشتراط هذه العمومات
في تعلقها بامرين ● احدهما عدم التوبة من مرتكب الكبيرة ● وثانيهما
ان لا تكون هذه المعصية صغيرة ● فاذا جاز اشتراط هذين الامرين ● بل
وجب اشتراطهما فهلا جاز اشتراط عدم العفو على صاحب الكبيرة
وعلى هذا تكون العمومات الوعيدية خاصة في الكفار دون فساق اهل
الصلاة ● **وجوابه من وجهين** ● اما اولا فلانا انما نعلم
صحة هذه الشروط التي ذكروها لدلالة قامت عليها وحجة شهدت
بصحتها وقضى بها العقل وورد بها فحكم بقبح خلافها بخلاف ما قالوه
فانه لم يدل عليه دليل ولا قام بصحته برهان فلهذا حكمنا ببطلانه
وفساده ● واما ثانيا فلانا لو جوزنا هذه الشروط من غير ان تقوم عليها
دلالة لجوزنا شروطا في الاوامر والنواهي وهذا يؤدي الى تجويز
الجهالات العظيمة ● ورفع الثقة بكتاب الله تعالى وبطلان الا
حتجاج به وهذا لا سبيل اليه ●

السؤال الرابع

ثم انا ان سلمنا انه لا شرط هناك يعتبر ولكنا نقول
لو اراد الله العموم بهذه الظواهر لاورد خطابا لا يحتمل شيئا
من التاويلات وكان يجب ان يرد الوعيد بالعمومات المنصوصة
التي يجب القطع بظاهرها ولا يحتمل تاويلا قط ● فلما ورد الوعيد
بالخطاب المحتمل علمنا ان مراد الله تعالى هو الوقوف في حالهم دون القطع
وليس غرضنا الا ان وعيد الفساق مقطوع به وانه لا يجب دخولهم
النار ومنع القطع به ● **وجوابه من وجهين** ● اما اولا
فلان ما ذكروه لازم في كل خطاب فانه لا شيء من وجوه الخطاب الا وهو محتمل

لغيره

لغيره ومعرض له ويصح ان يراد به ظاهره وغير ظاهره فان لزم ما ذكروه
في الوعيد لزم ايضا في سائر وجوه الخطاب المعتمدة في افادة الاحكام
المقطوع بها فكان يلزم ان يدلنا على وجوب الامامة وتعيين الامام
بنص لا يحتمل التاويل وكان يلزم ان يدل على وجوب العمل على القياس
بنص مقطوع بظاهره لا يحتمل شيئا ويوجب العمل على الواحد بنص لا يقع
الاختلاف فيه ولا يحتمل تاويلا قط فلما كانت هذه مقطوعا بها
مع ما في ادلتها من الاحتمالات ● فكذا نقول في وعيد اهل الكبائر
من الفساق يجب القطع وان كان محتملا لغيره ● **نعم** يمكن
ابطال سائر الاحتمالات لانه تعرض في هذه العمومات الوعيدية
بالادلة العقلية والنقلية ولا يبقى الا المعنى المفهوم من ظواهرها وحينئذ
يجب القطع بظواهرها ● وبه يحصل مقصودنا والحمد لله ●

السؤال الخامس ثم انا ان سلمنا

انها لا تحتمل تاويلا قط فانه مقطوع بظواهرها ولكن لم لا يجوز الا
يفعل ما توعد به فانا كما نعلم بالضرورة ان اخلاف الوعد حسن فنحن نعلم ايضا
حسن اخلاف الوعيد ايضا ● لا يمكن ان يقال ان اخلاف الوعيد كذب
من الله تعالى لان الكذب انما يجوز في حق من يجوز عليه الجهل والله سبحانه
تعالى عن الجهل ● فلهذا كان الكذب مستحيلا في حقه فلهذا جاز له الخلاف
لما توعد به ولم يكن كذبا ● **وجوابه ان الكذب**
هو الاخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه ● فاذا اخبر الله عن كونه معذبا لاهل الكبائر
من اهل الصلاة ثم لم يعذبهم فلا شك في كون خبره هذا كذبا لان حقيقة

الكذب حاصلة فيه فلهذا قضينا بكونه كذبًا • قوله ان الكذب يستحيل
على الله تعالى • لانه لا يجوز عليه الجهل • قلنا قد دللنا فيما سبق
على بطلان هذا الكلام وبينا فساد قولهم في هذه المسئلة وكشفنا عوارها
بما فيه مقنع • وقررنا هنالك انا لو سلمنا لهم استحالة الكذب في حق الكلام
القديم الذي اثبتوه فاما بذات الله تعالى • فلا يمتنع الكذب على الله
تعالى فيما نقرؤه ونسمعه من هذه الاحرف والاصوات الموجودة
بين اظهرنا فبطل ما توهموه بحمد الله • **فهذه جملة ما نعول**
عليه الوائلية من الاسولة في تجويز العفو على اهل الكبائر في كتابه النهاية
وصح بما اسلفناه من الادلة ان وعيد الفساق مقطوع به وانا لعقل
وان كان مسوغًا للعفو لكن الشرع قد اوجب ذلك فلهذا قطعنا
بوعيدهم وايصال العذاب اليهم لا محالة • **تنبيه اعلم**
انا اذا قلنا ان العقاب واجب بالشرع فانما نعني به انا نقطع بوقوعه
وحصوله ولا يجوز العفو بخلاف حاله قبل ورود الشرع فان العفو
في العقو فاما قبل وروده كما حققناه من قبل • ولسنا نريد ان ما
لم يكن واجبًا بالعقل صار واجبًا بالشرع • فان ذلك فاسد • لان
الشرع انما يكشف عن حال الشيء في كونه واجبًا او غير واجب • لانه
يجعله واجبًا • لا يقال فمع ورود الشرع بايصال العقاب والقطع
لو اسقط الله العقاب كيف يكون الحال في الخبر وما يكون فيه •
لانا نقول لو اسقط الله العقاب لكان ساقطًا ولقبح فعله بعد ذلك
نعم هل يكون الخبر كذبًا او لا يكون كذبًا • فنقول يجري الجواب
عن هذا كما مر في تقرير وقوع الظلم من جهة الله تعالى للمكلفين

فيه

فيه جوابان • احدهما وهو جواب اكثر المعتزلة من اصحاب ابي هاشم فانهم
يمتنعون عن الاجابة عن هذا بلا او بنعم واحالة السؤال • وثانيهما
جواب الشيخ ابي الحسين والخوارزمي وهو ان تقدير مثل هذا يؤدي الى المحال
وما كان مؤديًا الى المحال فهو محال • وقد اسلفنا في هذه المسئلة قولًا
بالغًا مطلقًا على الاسرار والنهايات في قدرته تعالى على فعل القبيح
وذكرنا جوابهم هذا والاعتراض عليه •

النظر الثالث في ذكر الشبه

المرجية في تجويز العفو والانفصال عنها • اعلم انا قد ذكرنا في
ضمن هذه المسئلة ان المرجية على ما يزعمون من لا انجا منقسمون
الى ثلثة اقسام • **القسم الاول** الذين قطعوا على ان
احدًا من اهل الكبائر لا يدخل النار ابدًا • وهذا هو مذهب المرجية الخالصة
وهم الغلاة منهم • وقد تمسك هؤلاء بشبه ثلث • الشبهة الاولى
قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا لا تقنطوا من رحمة الله ان الله
يغفر الذنوب جميعًا انه هو الغفور الرحيم • قالوا فبين الله تعالى في هذه
الاية انه يغفر الذنوب جميعًا • قالوا وظاهر الاية يقضي بالغفران
للكفار لكنا اخرجناهم بدليل الاجماع فبقيت الاية متناولة لاهل الكبائر
من اهل الصلاة • واذا وجب الغفران لهم بصريح الاية فلا معنى لتعذيبهم
فوجب القطع على انهم لا يدخلون النار وهذا هو الذي نريده •
والجواب عما اوردوه من وجوه ثلثه • اما اولًا فلان
قولهم هذا تبطله العقل فلان القطع بان مرتكبي الكبائر لا يدخلون النار

اعرا بتفضل القبائح وارتكاب الفواحش وهذا باطل • واما ثانيا فلأن
ظاهر هذه الآية متروك بالاجماع لأن ظاهرها يقتضي بأن الله تعالى يغفر الشرك
والجحود والتجسيم وسائر المعاصي الكفرية فاذا افتحتم جواز خروج الكفار
بالادلة وجب خروج اهل الكبائر بالادلة ايضا من غير فرق بينهما • واما
الثالث فلأن الله تعالى قيد الغفران في الآية بالتوبة والانابة
ولهذا قال تعالى لا تقنطوا من رحمة الله • ولا شك ان القنوط لا يكون الا
مع الاياس من المغفرة • وقد نبه على ما ذكرناه في آخر الآية بقوله
وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب • لانه لولا
الغفران مطلقا لكان لا معنى لاسباب العذاب لانه لا يأتيهم على قولهم
ابدا لو لم يتوبوا فبطل تعلقهم بهذه الآية •

الشبهة الثانية قوله تعالى فأنذرتكم

نارا تلظى • لا يصلاها الا الاشقى • الذي كذب وتولى • قالوا فدل
ظاهر الآية على انه لا يصلى النار الا المكذب والمتولي والفاسق المرتكب
للكبيرة ليس هذه حاله فدل على انهم لا يصلون النار • وهذا هو مطلوبنا
والجواب عما ذكروه من وجهين • اما اولا فلأن ظاهر هذه الآية متروك
لا محالة • لأن ظاهرها يقتضي بانه لا يصلى النار الا من كذب وتولى من
الكفار • ويكون من كافر ليس مكذبا ولا متوليا • كمن يسب الانبياء ويقتلهم
ويمزق المصاحف • فان هذه الامور كلها كفر فيجب فيمن فعلها الا يصلى النار
لانه ليس مكذبا وهذا محال • واما ثانيا فلأن قوله نارا نكرة في وضع
الاثبات وليس دالة على العموم • ولا مستغرقة فالكلام في هذه النار التي

لايضل

لا يصلاها • من أن انه لا يصلى نارا اخرى مما لعنة لهب • فبطل ما توهموه

الشبهة الثالثة قوله تعالى

انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون • قالوا فأشعر ظاهر
هذه الآية على انه لا ييأس من روح الله وفرجه الا القوم الكافر
والفاسق ليس كافرا • فهو لا يكون آيسا واذا بطل كونه آيسا
من رحمة الله وجب حصول الفرج والروح من الله تعالى بثوابه وكرامته
وهذا هو الذي نريده •

والجواب من وجهين •

اما اولا فلأن ظاهر الآية متروك فان ظاهرها يشعر ويقتضي
بان من لا ييأس فليس بكافر • وهذا الخطأ فكم من كافر يرجوا
رحمة الله فان كثيرا من الكفار يرجون رحمة الله وفرجه كغيرهم •
واما ثانيا فلأن المراد بالآية الانكار لرحمة الله تعالى والجحود لها
فيكون معنى الآية لا يجحد رحمة الله وينكرها الا القوم الكافرون • ويؤيد
هذا التأويل انها وردت في قصة يعقوب كما قال تعالى حاكيا عنه •
يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس
من روح الله اي ينكره الا القوم الكافرون • فان مثل هذا الانكار لا يصدر
الا عن كافر مكذب • فهذا اقوى ما يتمسك به هذا الفريق •

القسم الثاني وهم القاطعون

بأن الله تعالى يعفو عن بعض الكبائر • وهذا هو مذهب المحققين
من الاشعرية • فانهم قطعوا بأن الله تعالى يعفو عن بعض الكبائر

على انا لا نعلم اي كبيرة يعفو الله تعالى عنها وقد تمسكوا فيما ادعوه بامور كثيرة واقواها شبهتان

الشبهة الاولى

قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ووجه الاستدلال بها هو ان المراد من الآية لا يخلو حاله اما ان يكون معصية بعد عفوانها او معصية لا بعد عفوانها والاول باطل لامرين

اما اولا فلان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه ان الله لا يغفره تفضلا لانه قد تقرر ان الله تعالى يغفره بالتوبة لا محالة

واذا وجب اضمار هذا الشرط في الجملة الاولى وجب اضماره في الجملة الثانية فيكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك اي يغفره تفضلا لانا لو اضمرنا هذا الشرط في الجملة الاولى ولم نضمره في الجملة الثانية يخرج الكلام عن نظمه اللائق به واسلوبه الجاري عليه وهذا محال

واما ثانيا فهو ان المغفرة في الآية معلقة بالمشية والفعل انما يتعلق بالمشية في وضع اللسان اذا لم يكن واجبا الا ترى انه لا يحسن ان يقال فلان يقضي الدين من شاء من المستحقين له ويحسن ان يقال فلان يحسن الى من يشاء من العلماء والافاضل فثبت بما ذكرنا ان المراد من الآية معصية لا بعد عفوانها لما حققناه وكل من حملها على ذلك لم يخصها بغفران معصية دون معصية بل اجرى مقتضاها وهو غفران بعض الكبائر وحينئذ يحصل منه غرضنا وهو القطع بغفران بعض الكبائر دون بعضها فهذه زبدة ما عولوا عليه في تقرير هذه الشبهة ولهم فيها توجيهات اخر تركنا عملنا على ما لخصه الرازي في كتابه النهاية ولا اكتفينا بذكره عما سواه

وقد اضطرب المتكلمون

في الجواب عن هذه الشبهة وذكروا فيها وجوها كثيرة وعولوا على تقسيمات منتشرة ونحن الآن نذكر خلاصة ما اعتمدوه ونزيده ما اوردوه ونجريه على منهاجين اجمالي وتفصيلي

اما المنهج الاجمالي فحاصل ما ذكره

قاضي القضاة في المعنى وجهان الوجه الاول هو ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به خبر مسوق في نفي المغفرة عن الشرك وقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك خبر عن مبين في نفي ما عدا الشرك لانه مطلقه ما على وجه يقتضي ظاهره انه لا يغفر ما دون الشرك مطلقا وانما يغفر بعضه دون بعض فصارت الآية فيها نوع من الاجمال لانها لا تدل على بعضه وما هذا حاله لا يصلح ان يكون دليلا على موضع الخلاف والنزاع وبيان اجمالها في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فهي هذه الآية لاجمالها على تلك الآية وصيرها كان احدهما موصولة بالاخرى فكانه قال ويغفر ما دون الشرك لمن اجتنب الكبائر لا يقال اما الغفران فهو مقطوع به فلا يدخله الاجمال بل الاجمال انما دخل في المغفور له لا في اصل الغفران فالآية مفيدة للقطع باصل الغفران والوقف انما كان في المغفور له واذا كان الغفران مقطوعا به فقد يحصل غرضنا وهو القطع بان بعض الكبائر مقطوع بغفرانه لا محالة لانا نقول هذا فاسد فان الاجمال اذا كان واقعا في المغفور له بدخول الشبهة عليه وجب ان يسري الى الغفران ايضا ويكون الاجمال واقعا في الغفران ايضا لانه يستحيل ان يكون غفران

لغير معفور له فاذا كان المغفور له عين مغني فالغفران ايضا غير مغني ● وبيانه ان الواحد منا اذا قال هذا الكيس لا اعطيه احدا واعطيه من عبيدي من شيت منهم فان هذا يكون محالا في الاعطا كما لو قال هذا الكيس ان شيت اعطيته وان شيت منعته فثبت بما ذكرنا ان الابهام واقع في الغفران كوقوعه في المغفور له ● لما حققناه

الوجه الثاني

انا نقول انما وردت الاية للدلالة على ان غفران الكباير جايز من جهة العقل ● فسقت الاية من اجل الدلالة على ما قلناه ومنبهة عليه فلما وردت العمومات دفعت هذه القصة وسمعت هذا التجويز ● لا يقال لو كان الامر كما زعمتموه لكان لا فايدة في الاية فان الذي افادته الاية كان معلوما من جهة العقل فلا حاجة حينيذ الى ورود الاية وهذا محال ● لانا نقول ليس الامر كما زعمتم ● فان في ورود الاية فايدتين ● احدهما انا كنا نجوز في العقل قبل ورود الاية ان يكون في المعاصي ما لا يغفره الله تعالى لعظمه فوردت الاية منبهة على ان كل المعاصي مستوية في الغفران ● وثانيهما ان الاية دالة على ان الله تعالى قادر على غفران الكباير ونصح ذلك منه ● وانه ان شا فعله وان شا لم يفعله ● وهذا بمنزلة قوله تعالى ● والله على كل شي قدير ● فتبين منهما مدحه وجلالة على قدرته عليه فهذا محصل ما ذكره قاضي القضاة في الجواب عن الاية من حيث الاجمال ●

المنهج الثاني من حيث التفصيل

ولنا في تقريره مسالك ثلاثة ● المسلك الاول الرد وهو متوجه عليهم من وجهين ● الوجه الاول انا نقول لهم ليس يخلو مطلوبكم من الاية اما ان

يكون هو دلالتها على ان الله تعالى لا يعاقب على ما دون الشرك من الكباير او عدم دلالتها على انه تعالى يعاقب على الكباير فان كان الاول فهو باطل ● لان هذا انما يحصل لو اقتصر على قوله ويغفر ما دون ذلك فاما اذا قيد مغفرة ما دون الشرك بالمشية ولمن يشا من المغفور له فلاجرم لم يحصل من الاية هذه الفايدة ● وان كان الثاني فهو باطل ايضا لانه لا يلزم من عدم دلالتها على انه تعالى يعاقب على ما دون الشرك من الكباير عدم المعاقبة على الكباير اذ لا يلزم من عدم دلالة شي على شي اخر عدم ذلك الشي في نفسه ● والا لزم عدم كل الاشيا لانه لا شي الا ويوجد شي لا يكون دليلا عليه فلزم ما قلناه

الوجه الثاني

انا نقول لهم اخبرونا عن دلالة الاية على انه تعالى ● يغفر ما دون الشرك من الكباير اما ان يكون مطلقا او مشروطا بالمشية فان كان الاول فهو باطل ● لانه تعالى علق الغفران بالمشية بقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا ● وان كان الثاني فهو مسلم ولكن سوا الدلالة على ان المراد بقوله لمن يشا هم اهل الكباير لسم ما قلتموه وهذا لو حصل لكان اول المسلة من غير حاجة الى الكلفة ●

المسلك الثاني التاويل فيقولوا

دلت الادلة على ان اهل الكباير مستحقون للعقوبة بما قررناه من العمومات وكانت هذه الاية ظاهرا مشعرا بعكس ذلك وجب تاويلها على مقتضى تلك الادلة موافقة بين الادلة ودفعا للتناقض ولها تاويلان

التاويل الاول

ذكره الشيخ ابو الحسين ومحصول ما قاله هو ان يكون معنى الاية ان الله لا يغفر ان يشرك به ولا العمل ولا الزنا

ولا السرقة • ولا الفرار من الزحف ولا سائر الكبائر التي قد جعل الشرع عليها
وتعقب ما دون ذلك اي ما وراءه لمن يشاء وهو صغائر الذنوب لان القرآن كالآية
الواحدة • فوجب تنزيلها على هذا التأويل • وانما وجب حمل الآية على ما ذكرناه
لان الله قد توعد بالعقوبة على ارتكاب هذه الكبائر في غير هذه الآية فيجب
الا يختلف حكمها في ذلك فلو لم نحملها على هذا لادى الى التناقض لاني وبدافعها
وهو محال •

التأويل الثاني ذكره

الجوادي وتقرير كلامه هو انه يحمل الغفران في الآية على تأخير العقوبة
فيكون معنى الآية ان الله لا يغفر ان يشرك به اي لا يؤخر عقوبة الشرك
بل يعجلها على جهة الانتقام • ومعنى قوله ويغفر ما دون ذلك اي يؤخر العقوبة
عمن ليس بمشرك ولا يعاجلهم بالعقوبة • وهذا التأويل مبني على قاعدتين
الاولى منهما ان لفظ الغفران قد ورد في كتاب الله تعالى بمعنى تأخير
العقوبة • الثانية ان الغفران في الآية يجب حمله عليه • والذي يدل
على الاولى • قوله تعالى ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة • وقد خلت
من قبلهم المثلات • وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم • فليس المراد بالمغفرة
هاهنا ترك العقوبة • لان الآية وردت في شأن الكفار فيستحيل نفي
حملها على ترك العقوبة فيجب حملها على تأخير العقوبة كما قلنا • وقال تعالى
وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب • فهذا
نص صريح بان المغفرة هاهنا بمعنى تأخير العقوبة • فثبت بما ذكرنا ان لفظ
المغفرة قد ورد بمعنى تأخير العقوبة • والذي يدل على الثانية وهو انه
يجب حمل الغفران في الآية عليه • هو ان الله تعالى قد ذكر هذه الآية في سورة

النسا في موضعين كل واحد منهما يدل على حمل الآية على ما ذكرناه •
فالاول منهما قوله تعالى • يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا
لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب
السبت وكان امر الله مفعولا • ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك فلما حذرهم تعجيل العقوبة على ترك الايمان بالقرآن بالغفران قرر ذلك
بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به اي لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها فلا
تأمنوا ان يعجل بكم ما حذرتكم منه من طمس الوجوه وردها على الادبار
والمسخ كما مسخ اصحاب السبت • ثم قال بعد ذلك ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
اي ويؤخر عقوبة غير الشرك • ويعجل تعجيل عقوبة الشرك • والثاني
منهما • قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا • ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فلما توعد الله على مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين بتعجيل الخذلان • وهو قوله تعالى نوله ما تولى
بينهما على عظم الشرك والكفر وانه لا بد من تعجيل الخذلان لمن اشرك وكفر •
ثم قال بعد ذلك ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ليس يعجل هذا الخذلان
لمن ارتكب كبيرة من دون الشرك والكفر فانه لا يخذله ولا يعجل عقوبته
فهذا منتهى ما عول عليه الجوادي في تأويل الآية بعد حذف اكثر فضلاته

المسلك الثالث في المعارضة

اعلم ان المعارضة الاولى انا نقول قد تقرر بين هذا المعقول ان
الدليل عن عموم قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فنقول لم ما ... الحري

هل هو ملفوظ الاية لانها دالة على نفي الغفران للشرك من جميع الوجوه • وان زعموا انهم اخرجوه بدليل منفصل عن الاية وهو الاجماع والعقل •

قلنا فادعوا انه ايضا مثل هذا فان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء عمومه يقتضي الغفران لجميع الكبائر غير الشرك • فلما قامت الادلة وهي عمومات الوعيد • وغيرها على ان الله تعالى لا يغفر الكبائر اصلا اخرجناه من عموم هذه الاية وبقي ما عداه تحت العموم •

المعارضة الثانية انا نقول لهم

قد زعمتم انه يجب ان يضمر في الجملة الثانية ما اضمر في الجملة الاولى ليستقيم الكلام وينتظم فعلى هذا يكون معنى الاية ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك تفضلا • فنقول ان كان الامر على ما قلتموه فالجملة الاولى قد اشتملت على نفي الغفران بالتفضل واثباته بالتوبة فيلزم ان تكون الجملة الثانية مشتملة على اثبات الغفران بالتفضل ونفيه بالتوبة حتى يكون معنى الاية هكذا ان الله لا يغفر ان يشرك به تفضلا ويغفره بالتوبة ويغفر ما دون ذلك تفضلا ولا يغفره بالتوبة ليطابق النفي الاثبات وهذا لا يقوله احد فبطل ما جعلوه عمدة لهم في الاية •

فاما قولهم في اول الشبهة انما وجب

اضمار التفضل في الجملة الاولى وجب اضماره في الجملة الثانية •

فجوابه انه انما يلزم اضماره في الجملة الثانية لو كان ملفوظا به في الجملة الاولى فاما اذا كان معلوما بالدليل فانه غير لازم لان ذلك انما يجب رعايته بحسب اللفظ

في الطابق

في النطق والبحث فاما اذا كان لا ملفوظ هناك لم يلزم اضماره

واما قولهم ان الواجب لا يعلق بالمشيئة

فلهذا لم يصح حمل قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على الصغائر •

فجوابه ان هذا خطا • فان جميع افعال الله تعالى كلها واقعة بمشيئته ولهذا قال تعالى يعذب من يشاء مع انه لا يصح التفضل بالتعذيب لقبحه وقال تعالى في شان الكفار بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء مع انه لا يتفضل بالغفران على الكفار بالاتفاق • وقال تعالى في شان المنافقين ويعذب المنافقين ان شاء مع انه لا يصح العفو عنهم بالاتفاق من المجبرة • فاذا حسن تعليق هذه الامور بالمشيئة مع كونها واجبة فلم لا يجوز تعليق غفران الصغائر على المشيئة مع كونها واجبة فسقط تعلقهم بهذه الاية •

الشبهة الثانية

قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم قالوا فدلت هذه الاية بظاهرها على ان الله تعالى يغفر للظلمة حال ملابستهم للظلم كما اذا قيل رايت فلانا على طعامه فانه يفيد انه رآه في حال كونه طاعما • ومعلوم ان الظالم حال اشتغاله بالظلم ليس تائبا فهذا دلالة على وجوب غفران بعض الكبائر كما قالوه •

والجواب انه لا دلالة

لهم فيها لانها مبهمة لانها محتملة ان الله يغفر للظلمة ظلمهم بالتفضل وبالتوبة وكل واحد من الامرين محتمل ولا مرجح لاحدهما على الاخر فليس حملهم للاية على غفران الظلم بالتفضل باولى من حملها على غفرانه بالتوبة فبطل تعلقهم بها •

الشبهة الثالثة • وهم اصحاب الوقف الذين لم يقطعوا بشيء من هذه الاقسام وهذا هو بعض الاشعرية

واكثر الامامية فانهم زعموا ان الله تعالى يجوز ان يعذب اهل الكباير ويجوز ان يعفو عنهم ويجوز ان يعذب بعضهم دون بعض وهم لا يقطعون بشيء من هذه الاحوال بل يتوقفون فيها. واعلم ان هؤلاء ليس لهم شبهة يعتمد عليها ولا دلالة يوردونها فاما كلامهم في تصحيح مقالتهم هذه هو القدح فيما احتج به القاطعون على الوعيد من غير حاجة لهم الى ايراد دلالة على الوقف بل نقول انه لا يمكنهم الاشتغال بايراد الادلة على ما زعموه لان اقامة الحجة من المتردد الشاك على كونه شاكا لا فايدة فيه ويكون عبثا. وقد ذكرنا ما يسألون عنه في ادلة الوعيد فلا حاجة بنا الى تكريره فهذا هو الكلام في الدلالة على ايصال العقاب الى مستحقيه من اهل الكباير الفساق فلنذكر الكلام على القطع بخلودهم في النار ليتم المقصود وبالله التوفيق

المسلك الرابعة في القطع بالخلود

والوعيد المؤبد لاهل الكباير من الفساق. فنقول ذهبت ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة الى القطع بالخلود ودوام الوعيد المؤبد لهؤلاء كدوام الخلود للكفار. وذهب طايفة من المرجئة من الاشعرية والامامية الى ان اهل الكباير من فساق اهل الصلاة لا يخلدون في النار ابدا والى هذا ذهب الجاحظ من المعتزلة وتمام غرضنا من هذه المسألة يحصل باقامة الدلالة على ما قلناه ثم بذكر شبههم. فهذان مقامان

المقام الاول في اقامة الدلالة على

اعلم ان الوعيدية في الدلالة على الخلود للفساق مسلكين فتارة يقررونه

بدلالة شرعية محضة. وتارة يوردون طريقة مركبة من العقل والشرع ونحن نذكر كلا الطريقين بمشية الله تعالى.

المسلك الاول شرعي محض ويمكن

تقريره على وجوه ثلثة. **الوجه الاول ان نتمسك بالآيات** الشاملة على الخلود. كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها. وقال تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون. وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا فحاصل الاستدلال من هذه الآيات ان الخاص فيها والخلود هو الدوام المؤبد. **وانما قلنا** انها نص في الخلود فهذا ظاهر فانها نصوص في افادة الخلود. **وانما قلنا** ان الخلود هو الدوام المؤبد فلامور. اما اولا فلان الله تعالى قال وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون. ولا شبهة في ان من كان قبله عليه السلام فقد جعل الله له لبثا في الدنيا منقطعا وهكذا من بقي منهم بعد موته عليه السلام. وقد ثبت بعده لبثا منقطعا فلو كان الخلود موضوعا للبث منقطع لما كان للآية معنى فلا بد من القطع بانه تعالى اراد بما نفاه الخلود الذي هو الدوام المؤبد لاحد من قبلك افان مات فهؤلاء لا احد اولى بالخلود منهم اجمعين. واما ثانيا فلانه يصح تاكيد الخلود بلفظ التابيد كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وقد نص اهل اللغة على ان قوله ابدا تاكيد لمعنى الخلود فلولا ان الخلود بلفظه يفيد الدوام المؤبد لما صح تاكيده بما يفيد الدوام لان التاكيد والمؤكد لا بد من ان يفيدا فايدة واحدة. واما ثالثا فلانه يصح الا

ن الخلود أي مقدار زائد من الوقت فقال هم فيها خالدون الأسنة
والسنين كثيرة ● ومن حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله تحته كما قررنا فيما سبق وفي هذا دلالة على أن الخلود يفيد الدوام
المؤبد ● وأما ثانيًا فلأن السابق إلى أفهام أهل اللغة من الخلود هو الدوام
المؤبد ● وقال امرؤ القيس ●

● ألا انعم صباحًا أيها الطلل البالي ● وهل يعمن من كان في العصر الخالي

● وهل يعمن إلا سعيد مخلد ● قليل الهموم ما يبيت بأوجال ●

● وقال لبيد ●

● لو كان للنفس اللجوج خلود ●

فثبت بما ذكرنا أن هذه الآيات دالة على الخلود الذي هو الدوام المؤبد

الوجه الثاني قوله تعالى وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما
هم عنها بغائبين ● ووجه الاستدلال بهذه الآية أن ظاهرها دال على أن الفجار
لا يغيبون عن النار فلو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها وهذا مناقض
لصريح الآية ونصها فوجب أن يكون باطلًا ●

الوجه الثالث أنا نقول قد تقرر

أن هذه الآيات دالة على خلود الكفار في النار لا محالة فيجب أن تكون دالة
على خلود الفساق ● والجامع بينهما أن هذه الآيات متناولة للفريقين
في عموم الوعيد وإذا وجب القطع بخلود أحدهما وجب القطع بخلود الآخر
بينهما ●● **ولنتم تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال**
عنها ● **اعلم** أن القائلين بانقطاع عقاب الفساق من المرجئة وغيرهم

يوردون

يوردون على هذا المسلك أسئلة ونحن نوردها ونبين كيفية الانفصال عنها
وجملتها ثلاثة ●

السؤال الأول قولهم إن

هذه الدلالة التي حررتموها على هذه الأوجه الثلاثة مبنية على أن للعموم
صيغة ونحن لا نسلم ذلك بل نقول إن هذه الألفاظ كلها خاصة غير مستغرقة
وإذا كان الأمر كما قلنا لم يمكن ما أوردتموه من الآيات الدالة على
الخلود مقيدة بخلود الفاسق من أهل الصلاة لأنها غير متناولة لهم لكونها
خاصة فبطل ما عولتم عليه ● **وجوابه أنا قد قررنا فيما سلف**
أن للعموم صيغة وذكرنا فيه قولًا مقنعًا فأغنى ذلك عن إعادته ●

السؤال الثاني هب أنا سلمنا أن

للعموم صيغة كما زعمتم ولكنا نقول إن الخلود يطلق ويراد به طول المكث
مع الدوام المؤبد وقد يراد به طول المكث مع الانقطاع فما دليلكم على أن
المراد بالخلود في هذه الآيات هو الدوام المؤبد فبينوا ذلك ليتم ما ذكرتموه ●
وجوابه من وجهين ● أما أولًا فقد قررنا في أول هذا المسلك أن لفظ
الخلود موضوع للدوام المؤبد ● واستشهدنا عليه بما تلوناه من تلك الآيات
وأيدناه بالأبيات الشعرية وذكرنا أنه المستعمل في لسان أهل اللغة
فلا نعيده ● وأما ثانيًا فلأنا قد اتفقنا على أن لفظ الخلود يفيد المكث
مطلقًا ● فقولكم من بعد ذلك إنه مقيد بالانقطاع تحكم باشتراطها
التقييد من غير دلالة فلا يكون مقبولًا ●

السؤال الثالث هب أنا سلمنا

أن الخلود يفيد الدوام المؤبد ولكنه معارض بالآيات الواردة في الوعد
الدالة على الخلود كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب

كانت لهم حسنات العردوس نزلا خالدين فيها فليس ان ابرار اجمع تحت الايات الدالة على الخلود في النار ما حق من ابرار اجمع تحت الايات الدالة على خلودهم في الجنة • وجوابه انا قد اوضحنا ان ابرار اجمع تحت الايات الدالة على خلودهم في النار اولى مما ذكرناه في عمومات الوعيد فلا وجه له فبطل ما تمسكوا به •

المسلك الثاني دلالة التركيب

من العقل والشرع ومحاصلها انا نقول العفو عن الفساق يؤدي الى المحال وما يؤدي الى المحال فهو محال • فالقول بالعفو عليهم يكون محالا • وانما قلنا ان العفو عن الفساق يؤدي الى المحال فلأن الله تعالى لو عفا عنهم كان لا يخلو حالهم بعد خروجهم عن النار اما ان يميتهم الله او لا ومحال ان يميتهم لان الاجماع قد انعقد على انه لا موت لاحد بعد القيامة • وان لم يميتهم فلا يخلو حالهم اما ان يدخلوا الجنة او يدخلوا النار او دارا ثالثة غيرهما • ومحال ان يدخلوا النار لان الله تعالى اذا عفا عنهم فقد اسقط عنهم العقوبة فلا يجوز ادخالهم النار لان ذلك يكون ظلما • ومحال ان يدخلوا دارا ثالثة غير الجنة والنار لان الاجماع منعقد على انه لا دار ثالثة بين الجنة والنار • ومحال ايضا ان يدخلوا الجنة لانهم لو دخلوها لكان لا يخلو حالهم اما ان يكونوا مثابين او متفضلا عليهم ومحال ان يكونوا مثابين لان التفضل بالثواب من غير استحقاق يكون قبيحا ومحال ان يكون متفضلا عليهم ايضا لان الاجماع على انه لا يدخل المكلفين في الجنة عن غير المكلفين كالصبيان والمجانين • فقد وضح لك بما ذكرنا ان العفو عن الفساق يؤدي الى امور محالة بعضها معلومة استحالته عقلا وبعضها معلوم شرعا • وانما قلنا ان كل ما يؤدي الى المحال فهو محال

فهذا ظاهر لانه لو كان ممكنا لم يؤد الى محال فوجب القطع بخلودهم في النار • فهذا المحصل مما عول عليه قاضي القضاة في تقرير هذا المسلك في كتابه المغني وبالله التوفيق •

المقام الثاني في ذكر شبههم والجواب عنها

المنكرون للخلود من المرجئة وغيرهم بامور واقوى ما اعتمدوه شبه ثلاث

الشبهة الاولى الشفاعة ومحصول كلامهم هو ان الامة قد اجمعت على وجود الشفاعة المقبولة لنبينا صلى الله عليه وآله • فلا يخلو اما ان تكون في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول باطل والا لزم ان نكون شافعين للرسول عليه السلام اذا سألنا الله تعالى ان يرفع درجته وان يزيد في كرامته ويعطيه الوسيلة التي وعده وهذا باطل بالاتفاق • فاذا بطل وجب ان يكون تأثير الشفاعة في اسقاط المضار وذلك يدل على اسقاط العقوبة وانقطاعها وهو المقصود فهذا محصول كلام الرازي في كتابه النهاية في تقرير الشفاعة ودلالتها على انقطاع العقوبة •

والجواب عن هذه الشبهة يجري

على مسالك ثلاثة • الرد والابطال والالزام • المسلك الاول الرد ومحاصله انا نقول لا نسلم ان الشفاعة موضوعها اسقاط المضار كما زعم بل هي موضوعة لطلب المنافع كما هي موضوعة لاسقاط المضار • وبيانه بوجهين • اما اولا فالشعر وانشد المتكلمون • فذاك فتى انحيته لصنيعة • الى ماله لم يأته بشفيع •

فسماه شفيعا لطلب النفع • وأما ثانيا فمن حيث العرف ولهذا يقال شفع فلان لغيره إلى الأمير ليعطيه ولايته وخلع عليه خلعة نفيسة كما يقال شفع له ليطلقه عن السجن ويحله عن القيد ولهذا يسمون الكتب لطلب المنفعة شفاعة فدل ما ذكرناه على أن موضع الشفاعة طلب المنفعة أيضا كدفع المضرة • فأما قولهم لو كانت الشفاعة لطلب المنفعة لكنا شافعين للنبي عليه السلام • فهو فاسد لأمرين • أما أولا فلأن الرتبة معتبرة في حق الشفيع يعني أنه يجب أن تكون أعلى رتبة من المشفوع له فإذا تقرر هذا فنحن وإن طلبنا من الله تعالى زيادة الإكرام للنبي فإنا لا نكون شافعين له لما كان أعلى حالا وأعظم درجة عند الله • وأما ثانيا فلأن طلب المنافع إنما يكون شفاعة إذا كانت تلك المنافع إنما تفعل من أجل الشفاعة والله تعالى يكرمه ويرفع درجته سواء سألنا إكرامه أو لم نسأل له • فلهذا لم يكن سؤالنا لإكرامه شفاعة له ولهذا فإن الخليفة إذا عزم أن يعقد لولده ولاية بلدة ثم حثه بعض الخواص من ورائه على ذلك وقد كان الخليفة يفعل ذلك لا محالة • سواء حثه أو لم يحثه وقصد الرديء بذلك التقرب إلى الخليفة فإنه لا يكون شفيعا لابنه في حصول تلك المنفعة فهكذا ما قلناه •

المسلك الثاني الإبطال وتقريره أنا

وإن سلمنا أن الشفاعة لا تكون بطلب المنفعة ولكن ههنا ما يدل على أنها لا تكون لإسقاط المضرة • وذلك أمور ثلاثة • أما أولا فقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع

يطاع

يطاع على جهة الاستغراق • فلو كان لهم شفيع لكان ذلك تكذيبا لها لا يقال إنا نقول بموجب الآية فإنه ليس لهم في الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع والله تعالى ليس فوقه أحد •
لأنا نقول هذا فاسد لأمرين • أما أولا فلأن المطيع في اللغة من فعل ما أراده الغير والدليل عليه ما قررناه في الإرادة ويؤيده قول سويد رب من أنضجت وقد أوردناه هناك شاهدا عليه فلا وجه لتكذيبه • وأما ثانيا فلأن حمل الآية على هذا التأويل يخرجها عن الفائدة لأن كل أحد يعرف أنه ليس في الوجود أحد يطيعه الله لأن كل من عرف الله عرف بالضرورة أنه ليس فوقه أحد وكل من لم يعرف الله فإنه لا يمكنه أن يعرف هل فوقه أحد أم لا • فحمل الآية على هذا التأويل إخراج لها عن فائدتها فيجب أن يكون باطلا • وأما ثالثا فقوله تعالى وما للظالمين من أنصار • فلو شفع النبي صلى الله عليه للفساق لكان ناصرا لهم لأنه لا نصرة أعظم من خلاصهم عن النار • وأما رابعا فقوله ما لهم من الله من عاصم • وأما خامسا فقوله تعالى أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار • وأما سادسا فقوله تعالى إخبارا عن الملائكة ولا يشفعون إلا لمن ارتضى • وإذا لم يحصل ذلك في حق الملائكة لم يحصل للأنبياء أيضا بطريق الأولى • وأما سابعا فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي • فبطل بما ذكرناه أن تكون الشفاعة للفساق •

المسلك الثالث الإلزام وتقريره من وجهين

• أما أولا فمعلوم أجمعت الأمة على أنه يجب على كل مسلم أن يرغب إلى الله تعالى في أن يجعله من أهل الشفاعة فلو كانت الشفاعة

لا يستحقها الا اهل الكبائر ومن مات مصرا عليها للزم ان تكون سألنا الله تعالى ان يجعلنا من اهل الكبائر وان يميتنا مصرين عليها وهذا باطل • واما ثانيا فلان الامة مجمعة على ان الرجل اذا حلف بالله ليفعلن ما يستحق به شفاعة الرسول عليه السلام • فلو كانت الشفاعة لا يستحقها الا اهل الكبائر لكان اذا اراد البر في يمينه ان يوم يفعل الكبائر ليكون مستحقا للشفاعة وهذا محال • فبطل ما تعلقوا به في هذه الشبهة لما حققنا •

الشبهة الثانية قوله تعالى

واما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السماوات والارض قالوا فالله علق عقوبتهم بدوام السماء والارض وهما منقطعان لا محالة • وفي هذا دلالة على انقطاع عقوبتهم • وهذا هو مذهبنا

والجواب من وجهين • اما اولا فلانا قد دللنا بما سلف على خلود الفساق فاذا وردنا ما يخالف ما قررناه وجب تأويله وتأويل هذه الاية ان عقابهم على دوام السموات والارض على جهة التأبيد لا التوقيت وهذا كثير في لسانهم نحو قولهم لا افعل هذا ما حرك كوكب وما لاح بارق • وغرضهم بذلك التأبيد • واما ثانيا فمعارضتهم بالكفار وهو ان الاية ان دلت على انقطاع عقوبة الفساق لتدل على انقطاع عقوبة الكفار ايضا • لان الشقاوة عامة في حقهم جميعا ولا قائل بان عقوبة الكفار منقطعة • وانما يحكى عن جمع من الكرامية وشذوذ من اهل خراسان زعموا انه لا نهاية للخلود وهذا خطأ عظيم • ورد لما هو معلوم بالضرورة من دين صاحب الشريعة • فيجب القطع ببطلانه • واما ما

فهو ان

فهو ان تعلق عقاب الاشقيا بدوام السموات والارض ان دل على انقطاع عقوبتهم لتدل على انقطاع عقوبة الكفار لان الله تعالى علق دوامهما جميعا بدوام السموات والارض ولا قائل بانقطاع عقوبة الكفار فيجب مثله في حق الاشقيا فبطل ما تعلق به هؤلاء من هذه الاية وغيرها من الاي وموضع تفصيلها كتب التفسير •

الشبهة الثالثة حكى قاضي القضاة

في كتابه المغني عن شذوذ من المرجئة انهم زعموا انه لا يجوز القول بالخلود لاهل الكبائر وقالوا كيف يجوز فيمن اتى بما يكونه من الايمان بالله تعالى وبرسوله واليوم الاخر واستعمال للكلمة والكد طول عمره واتى بجميع الطاعات وعمل بما تعبد به عقلا وشرعا واستكثر من فعل الخيرات ان يخلد في نار جهنم ابدا لا يبين وجه الداهرين لسرقة حبة من خمر او سرقة عشرة دنانير فهذا مما ينكره العقل ويناقض الحكمة ويبطلها فيجب القطع ببطلان الخلود كما ذكرناه • والجواب عن هذه الشفاعة التي ذكروها من اوجه •

اما اولا فلان ما زعموه في هذه الشبهة يقضي بالقطع على ان اهل الكبائر من اهل الجنة مطلقا ولا يجوز دخولهم النار اصلا وليس هذا مذهبا للمنكرين للخلود • وبيانه انهم اذا جوزوا ان يكونوا في النار الاوقات الطويلة جاز فيما هو اكثر ولم يكن بعض الاوقات اولى من بعض وهذا يوجب عليهم اما دوام العقاب والخلود كما قلناه • واما زوال العقاب اصلا والمنع من دخولهم النار وهذا محال كما قررنا على من يقطع بانهم لا يدخلون النار • واما ثانيا فهذا معارض بالكفار فان

لخلود هذه امثلة من جهنم

من أمن بالله ورسوله واليوم الاخر واتى بجميع انواع البر ما استطاع
بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم او بهداية من كتاب الله كيف يليق
بالحكمة خلوده في النار • فان جاز خلوده مع ما ذكرناه وجب مثله في حال
الفاسق من غير فرق • واما ما لنا فعلت عليهم هذه الصورة التي
اوردوها ويقول كيف يحسن فيمن امن بالله واقر برسوله ودان بالتوحيد
وعمل الاعمال الصالحة ثم استحل جرعة من خمر ان يخلد في نار جهنم ابد الابدين
فان مثل هذا لا يسوغ في العقل ولا يليق بالحكمة فاذا جاز هذا ولا
بد لهم من الاعتراف به جاز ايضا في حق الفاسق فليس الا اطراح هذا
التشنيع والقطع بما دلت عليه الادلة الشرعية في دوام الخلود
في حق الكفار والفساق كما قررناه من قبل وهو الذي عليه المسلمون •
واحسب ان هذا المذهب لا يصدر الا عن ردة وجحد وعناد وتكذيب لما
ورد عن صاحب الشريعة وغيره من الانبيا صلوات الله عليهم • ولهذا
يسرون هذا المذهب في انفسهم ولا يطلعون عليه احدا لفساده وعراقته
في الكفر والالحاد • فهذا هو الكلام على الفصل الاول في ذكر الامور
المستحقة بالافعال • وقد اطلنا في تقريره بعض الاطالة لاحتماله
لما ذكرناه •

الفصل الثاني في بيان الامور

المزيلة لما استحق بالافعال • اعلم انا قد ذكرنا في الفصل الاول
جملة الامور المستحقة بالافعال وفصلناها تفصيلا شافيا والذي نقصد
لذكره في هذا الفصل هو الكلام فيما يزيل تلك الاستحقاقات ويرفعها

وقبل

وقبل الخوض في ذلك نذكر استحالة اجتماع استحقاق الثواب واستحقاق
العقاب • وتنافيهما لتحقق ان احدهما مزيل للاخر • فنقول المحال في تنافي
الثواب والعقاب واستحالة الجمع بينهما كالحال في المدح والذم فكما يستحيل
استحقاق الجمع بين المدح والذم لتنافي احوالهما فهكذا الحال في الثواب والعقاب
وكل ما لا يصح فعله لا يصح استحقاقه • **وانما قلنا** ان المدح والذم
يتعذر فعلهما ويستحيل فهذا معلوم بالضرورة فان الواحد منا يستحيل
ان يكون رافعا لمنزلة الغير بالمدح وواضعا لها بالذم في حالة واحدة ولما
تعذر ذلك وتعلم استحالته ببديهة العقل وضرورته باعتبار اجتماع
شرايط اربع • **اولها** ان يكون المادح والذام واحدا فان تغاير
لم يرد ذلك ولم يتعذر فعلهما • اذ لا يستحيل في الواحد ان يكون مستحقا
للذم من انسان والمدح من انسان اخر غيره • **وثانيها** ان يكون الممدوح
والمذموم واحدا اذ لا يستحيل ان يكون احدنا مستحقا للمدح وغيره
مستحقا للذم • **وثالثها** ان يكون الوقت واحدا اذ لا يستحيل في
حق الانسان ان يكون مستحقا للمدح في وقت والذم في وقت اخر •
ورابعها ان يكون الفعل واحدا فانه لا يستحيل في العقل
ان يكون احدنا مستحقا للمدح على فعل والذم على فعل اخر فلا بد من
ان تكون الجهة واحدة في حقهما • ليصح التنافي فاذا كملت هذه الشروط
كلها استحال اجتماعهما وتعذر استحقاقهما جميعا لما ذكرناه •
فاذا وجبت هذه التنافي في المدح والذم وجب ثبوتها في حق الثواب
والعقاب • لان احدهما يستحق على جهة التعظيم • وهو الثواب والاخر يستحق
على جهة الاهانة وهو العقاب • واستحالة تعظيم احدنا لغيره واهانته

في وقت واحد محال فلهذا اوجب العقل ما استحالة استحقاقهما جميعاً
وانما قلنا انه اذا تعذر فعلهما تعذر استحقاقهما فلان الاستحقاق
مبني على صحة الفعل لان فائدته وجوب امر او حسنه لامر متقدم لولاه
لم يكن واجبا ولا حسنا فاذا كان فعلهما متعذرا كان استحقاقهما
محالا ايضا وسنبين في هذا الكلام مزيد ايضاح في الاحباط والتكفير قبل
ما ذكرنا استحالة اجتماع الاستحقاقين فاذا تمهدت هذه القاعدة
فلنذكر الاسباب المؤثرة في زوال العقاب ثم نردفه بالكلام في
الاسباب المؤثرة في زوال الثواب ايضا فهاتان مسئلتان اشتمل
عليهما هذا الفصل

المسئلة الاولى في ذكر الاسباب المزيلة للعقاب

اعلم ان جملة ما يزيل العقاب بعد استحقاقه وثبوته
للعصاة اسباب ثلثة

السبب الاول

التوبة وهو
الاصل في مفهوم التوبة ومعقول حقيقتها هو الندم لانه الذي يتعلق
بالامور الماضية والمعاصي السابقة وهو نعامه في تلافي ما قد كان
فرط وتداركه وعليه التعويل في اسقاط العقوبة المستحقة ثم هل
يعتبر في معناها العزم على ان لا يعود الى امثال تلك القبائح او لا يعتبر
ثم ان اعتبر العزم فهل يكون جزءا من مفهوم التوبة او شرطا فيها فانه خلاف
سنحكيه في التوبة فاذا فعل المكلف المعصية واقدم عليها ثم انه
بعد ذلك ندم على ما فات منه وفرط وبذل جهده في تلافي ما كان قد وقع
منه فانه يصير في الحكم لاجل ندمه كانه لم يفعل تلك المعاصي اصلا فاذا كان

لم يفعل

لو لم يفعل تلك المعاصي لا يستحق عقابا فهكذا الحال اذا تاب عنها وندم
لا يستحق عقابا ايضا لانه قد تقرر في العقل استحالة ان لا يفعل ما
قد كان فعله لتعذره في نفسه ولم يبق وسعه الا الندم وابلاء العذر
في سقوطه فوجب ان تكون توبته مسقطة لما قد كان استحقه من العقوبة
فهذا الذي حصلناه هو الذي يذهب اليه ائمة الزيدية والجماهير من
المعتزلة فانهم لا يختلفون في كون العقاب يسقط عند فعل التوبة
فاما وقع اختلافهم في كيفية السقوط فمنهم من قال ان التوبة
مسقطة للعقوبة بنفسها وزعم قوم انما تسقط العقوبة
بالثواب المستحق عليها وصار صائرون الى ان العقاب يسقط عند فعل
التوبة تفضلا من الله تعالى لا بالتوبة وسنورد هذه الاقوال
ونذكر حقائق التوبة ونشرح احكامها ونفصل القول فيها
ونفردها بكلام يخصها انشاء الله

السبب الثاني في اسقاط العقوبة

ثواب مثلها او اكثر اعلم ان العقوبة كما تسقط
بالتوبة كما شرحناه فانها تسقط ايضا بثواب مثلها او اعظم منها
ودليلنا على ذلك هو انا نعلم بالضرورة ان من احسن من دونه
عمره مدة او كسبه له دار من قبل بانه اعطاه من الاموال النفيسة
واصطنع اليه الصنائع العظيمة وان هذه الاساءة تكون مكفرة في جنب
هذه الاحسانات الجزيلة ونعلم بالضرورة انه لا يستحق ذما على هذه الاساءة
ولا وجه لذلك الا لتقدم هذه الاحسانات فعلمنا انها ما نعتها مكفرة
لتلك الاساءة وهذا هو الذي نعتمده ائمة الزيدية وجمهور المعتزلة
وانما خالف فيه من لا يقول بالاحباط والتكفير من الطاعة والعصية ومن الثواب

والعقاب ● كما سنقرره عند الكلام عليهم وفيه ● **وهذا الذي** ذكرناه هاهنا من تكفير الطاعة للمعصية انما يكون في المعصية الصغيرة ● فاما اذا كانت المعصية في نفسها كبيرة فان الطاعة لا تكون مكفرة لعقابها اصلا بل تكون ثوابها محبطا مهما كان مصرا عليها لانا نعلم قطعا من تصرف الشرع ان من شرب جرعة من خمر او سرق عشرة دراهم وكان عمره الف سنة او اكثر مواضبا على فعل الخير وانواع البر ● فانا نعلم ان الحد يجري عليه على سبيل الجزاء والنكال وهذا يدل على ان طاعاته لا تزيلها ولا تزيل شيئا ● **نعم** او قدرنا طاعة يستحق عليها ثوابا يكون اعظم من العقاب المستحق على الكبيرة ● او تساويه ففي هذه الحالة لا يمتنع ان يكون ثواب تلك الطاعة مكفرا لعقاب هذه الكبيرة لا محالة لما ذكرناه ●

السبب الثالث في اسقاط العقوبة

وهو العفو من جهة الله تعالى باسقاطها وهذا فيه خلاف قد حكيناه فيما سلف عن البغدادية ● وقررناه بوجهين ● احدهما ان العقاب حق لله تعالى على الخصوص فاله اسقاطه ● وثانيهما ان العفو احسان والاحسان حسن ايضا ● فيجب ان يكون العفو حسنا ● فلا وجه لتكرير هذه الامور الثلاثة هي المؤثرة في اسقاط العقوبة من جهة الله تعالى ● فاما سقوط العقاب بالشفاعة من جهة الرسول صلى الله عليه واله وسلم فهو مذهب المرجئة وهذا فاسد عند الزيدية والمعتزلة وسنقرره فيما في الشفاعة بمشية الله تعالى ● وهكذا الكلام على من يقول ان العقاب يستحق منقطعا فاذا مضى وقت استحقاقه سقط فيما بعده في الاوقات

المستقبله من عمران عاج الى سبب مؤثر في اسقاطه وهذا هو مذهب المرجئة وشيابي متشاد معا لتمم في الخلود ● **تنبيه اعلم** ان العقاب اذا سقط باحد هذه الوجوه الثلاثة فان الذم الذي يكون من جهة الله تعالى يتبعه في السقوط لا محالة لان المؤثر في ثبوت احدهما هو المؤثر في ثبوت الاخر والموجب لسقوط احدهما هو الموجب لسقوط الاخر وجب فاسقط احدهما ان يسقط الاخر ● **نعم اختلف** الشيوخ في الذم الذي يستحقه المسيء هل يسقط اذا اسقط العقاب باحد تلك الوجوه الثلاثة ام لا فيه خلاف ● والذي ذهب اليه قاضي القضاة وشيخه ابو عبد الله البصري وجماهير البصريين انه لا يسقط وقالوا انه لا يمتنع ان يكون مستحقا للذم وهو من اهل الثواب ● ومن الشيوخ من ذهب الى ان الذم يسقط تبعا للعقاب ● وزعم انه يستحيل ان يحصل تائبا ويزول عقابه ويصير من اهل الثواب ● الا والذم الذي يستحقه في الاساءة ساقط عنه ● **والمختار** عندنا ما ذهب اليه قاضي القضاة وغيره من الشيوخ ● ودليله هو ان ما كان مزيلا للعقاب من تلك الوجوه الثلاثة فانه غير مزيل لهذا الذم وما كان مزيلا لهذا الذم من الاعتذار الى المسيء اليه فانه لا يزيل العقاب من جهة الله تعالى ● فاذا كان المزيل لاحدهما غير المزيل للاخر جاز ان يثبت احدهما وان سقط الاخر ●

المسألة الثانية في ذكر الاسباب المزيلة للثواب

اعلم انا قد ذكرنا ان الثواب يستحق على الطاعة ويجب ثبوته عند فعلها ودللنا عليه فيما سبق لكنه قد يعرض على الثواب ما يزيل استحقاقه وجملة ذلك اسباب ثلاثة ●

وهذا الذي ... وقد قدمه ... عنه وارضاه ... كلام الطائفة ... وهذا الحرف ...

السبب الاول هو الندم على فعل

الطاعة لكونها طاعة فهذا الندم اذا كان طاريا على الثواب فانه يزيل استحقاقه ويصيره كانه لم يكن وبطن ما قلناه هو الندم على فعل المعصية كما ان هذا الندم يسقط عقاب المعصية ويزيله فهكذا الندم على فعل الطاعة يزيل ثوابها ويسقطه لانهما مشتركان في كل واحد منهما بلا في لما قد كان وقع وتداركه وتصيره كان لم يكون.

السبب الثاني الامور المزيلة للثواب

وهو فعل المعصية التي يكون عقابها اعظم منه وهذا ظاهر فان من يستحق الثواب العظيم ثم يفعل كبيرة فانها لا محالة يحبط ما قد كان مستحقا له من ثوابه. ولهذا فانه يجري عليه الحدود على الجزاء والنكال وليس يصير على هذه الحالة الا وقد احبط ثوابه الذي كان مستحقا له بالطاعة باذ تكابه لهذه الكبيرة.

السبب الثالث هل يسقط ثواب

الواحد منا لانه اسقطه بنفسه ام لا فيه خلاف بين المعتزلة فالذي ذهب اليه الشيخان ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة انه لا يجوز له اسقاطه وذهب الشيخ ابو عبد الله البصري انه يجوز له اسقاطه لانه استيفاوه وهو حقه فيجوز له اسقاطه كسائر الحقوق التي يجوز له اسقاطها.

والمختار ما ذهب اليه الشيخان لان معنى كون الثواب حقا انما

هو ان له استيفاوه واخذه. فاما ان يكون له التصرف فيه بالاسقاط فلا كما نقوله في مال اليتيم فانه على معنى انه يستوفيه ويملكه فاما ان له التصرف فيه باسقاطه واتلافه عنه فلا لان كالمحجور عليه فلا يجوز له التصرف فيه باسقاطه كما قلناه. فاما سقوط الثواب باسقاط الله فهو محال. لان الثواب حق للعبد على الله يجب توفيره عليه فلا يجوز اسقاطه لانه يكون ظلما والظلم قبيح فلا يجوز اسناده الى الله كما مر بيانه.

واعلم ان كل ما سقط من الثواب والعقاب بالاسباب التي ذكرناها انها مؤثرة في زوالهما وسقوطهما فانه لا يعود ابدا بعد سقوطه وانما يعود منهما ما يعود باسباب اخر متجددة تكون مؤثرة في ثبوتهما. ونوبه ما ذكرناه هو ما ثبت من الثواب انما ثبت لاجل الطاعة وهو قد احبط ما استحقه على فعل المعصية من العقاب. وما يثبت من العقاب انما ثبت لاجل المعصية وقد سقط بالتوبة. فلهذا انا قلنا ان كل ما سقط منهما لا يعود على حال. وهذا كله انما يتم اذا قلنا بالاحباط والتكفير وقد دللنا عليهما فلنذكر الان ما يتعلق بحقائق العوض فيهما بمشية الله وعونه.

الفصل الثالث في كيفية

الازالة لهذه الامور المستحقة بالافعال كالمدح والذم والثواب والعقاب

اعلم ان الكلام في كيفية الازالة في باب الثواب والعقاب انما هو حاصل في الاحباط والتكفير والموازنة وما يتعلق بها وهو مبني على القول بان الثواب يستحق على الطاعة وان العقاب يستحق على المعصية وانهما يستحقان

وانه يستحيل الجمع بينهما، وهذا كله قد مضى تقريره. ويقع الخوض في ما يتعلق بأحكام الإحباط والتكفير بذكر ماهيتهما. فنقول: أما الإحباط فمعناه هو زوال ما يستحق على الطاعة من الثواب أو بعضه بعقاب مثله، وأما التكفير فمعناه هو زوال ما استحق على المعصية من العقاب أو بعضه بثواب مثله. فوصف الإحباط مختص باسقاط العقاب. وإذا عرفت هذا فلنذكر الدلالة على ثبوت الإحباط والتكفير، ثم نذكر الكلام في شبههما، ثم نردفه بذكر الموازنة بينهما، فهذه ثلاث مسائل يشتمل عليها مقصود هذا الفصل.

المسألة الأولى في إقامة الدلالة على

ثبوت الإحباط والتكفير مما يستحق من الثواب والعقاب. والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة هو القول بإثبات المحابطة والتكفير من الثواب والعقاب، وأن أحدهما يسقط بالآخر على جهة الموازنة خلافاً للشيخ أبي علي كما سيأتي تقريره بمشيئة الله.

وذهب سائر فرق المرجئة من الأشعرية والإمامية إلى أنه لا معنى للإحباط والتكفير بين المستحق من الثواب والعقاب، وعلى هذا بنوا مذهبهم في الإرجاء، وزعموا أن كل ما يستحقه أهل الكبائر من الثواب فإنه لا بد من إيصاله إليهم لا محالة، وقضوا باستحالة سقوطه. فأما الكفار فمنهم من منع من استحقاقهم للثواب، ومنهم من جوز ذلك ولكن منع منه الإجماع. وإلى هذا ذهب عباد من المعتزلة، فإنه منع من وقوع الإحباط والتكفير في الثواب والعقاب، لكنه أثبت تفرقة بين ما يجمع من الطاعة والمعصية، وبين من فرق أحدهما عن الآخر. والمعتبر في

إثبات

إثبات الإحباط والتكفير وجوه أربعة. **أولها** هو أن الثواب يستحق على جهة الإعظام، والعقاب يستحق على جهة الإهانة، واستحالة تعظيم أحد بما نفعله مع الاستخفاف به معلوم بطلانه بضرورة العقل. وإنما نعلم بطلانه بالضرورة باعتبار اجتماع تلك الشروط، وهو أن يكون المثاب والمعاقب واحداً، وأن يكون الوقت واحداً، وأن يكون الفعل واحداً. وهكذا القول في المدح والذم متى حصلت هذه الأمور كلها وحصل التنافي بينهما، واستحال الجمع بينهما لما ذكرناه. **وثانيها** أنا سنوضح القول في الباب الثاني عند الكلام في صفات الثواب والعقاب وجوب دوام الثواب والعقاب، ويدل عليه. وإذا كان الأمر فيهما هكذا استحال الجمع بينهما، وفي ذلك ما نريده من وجوب الإحباط والتكفير، لأن تقريرنا غده الإحباط والتكفير عند القائلين بهما إنما هو مبني على ثباتنا في صفاتهما واستحالة اجتماعهما كما سنوضحه لا بيانه. وأي مانع من اجتماع الاستحقاقين من الثواب والعقاب فيكون حال من جمع بينهما أن يثاب مرة ويعاقب مرة أخرى. قيل: هنا لا ينكره العقل ولا يدفعه أصلاً. لأنا نقول: هذا فاسد، فإنه لو كان الأمر كما زعموه لكان المثاب حال كونه مثاباً خائفاً انقطاع ثوابه، وهذا يورث الحزن والغم. والمعاقب حال كونه معاقباً يكون متوقعاً لانقطاع عقابه، وهذا يورث الفرح والسرور في حقه. فلا يكون الثواب خالصاً عن شوب المضرة، ولا يكون العقاب خالصاً عن شوب الراحة. وهذا كله ممنوع عقلاً وشرعاً كما سنقرره بعون الله. **وثالثها** أنا نعلم بالضرورة أن من أحسن إلى غيره الإحسانات العظيمة، وخوله نعماً جزيلة كأن يكون قد [نجاه] من القتل، واستخلص أولاده من الرق، وأمنه من الخوف، وأغناه من الفقر

يمكن له قلم او ساول لم يرد كاتبه مدة فانا نعلم بالضرورة ان كسر القلم
وتناول المدة لو لم يكن مسبوقاً بما ذكرناه من ملك النعم العظيمة
يحسن منه ذمه على ذلك ۰ فاما اذا كان مسبوقاً بما ذكرناه فانه يقبح منه
ذمه على كسر قلمه وتناوله المدة فاذا كان الحال ما ذكرنا في المدح
والذم فكذلك في الثواب والعقاب ۰ ولا نعني بالاحباط والتكفير
الا ذلك ۰ **ورابعها** دلالة شرعية وذلك ايات ثلاث ۰
الاولى قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ۰ الثانية قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ۰ الثالثة قوله تعالى
ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم
لا تشعرون ۰ وقال لئن اشركت ليحبطن عملك فهذه الايات
وما شاكلها دالة على وقوع الاحباط والتكفير والثواب والعقاب
وعلى الجملة فالذي نذكره في صفات الثواب والعقاب يدل على حصول
المنافاة بينهما ۰ وانه يستحيل فعلهما جميعاً فيجب ان يكون احدهما
موثراً في زوال الاخر وهذا هو الذي نريده بالمحابطة ۰

واحتج المنكرون للمحابطة بشبه ثلاث

الشبهة الاولى قولهم الطاعة اذا فعلها العبد على
الوجوه التي يجب فعلها ثم عصى بعد ذلك فان عصيانه لا يبطل ما قد كان
استحقه على تلك الطاعة من الثواب ويصير الحال في ذلك كمن استوجر على عمل ففعله
وسلمه ثم جنى جناية من بعد ذلك فان جنايته لا تبطل استحقاقه للاجرة
فكذا الحال في مسئلتنا لا يكون معصيته مزيلة لما قد كان استحقه من

ثوابه ۰ **والجواب من وجهين** ۰
اما اولاً فلانا سنوضح القول في كون الثواب منافياً للعقاب ۰
فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف الاجرة فانها غير منافية لما استحق عليه
من الجناية فلهذا كان الجمع بينهما ممكناً فافترقا ۰ واما ثانياً فهذا
معارض بفعل الاحسان والاساءة فان المحسن قد فعل الاحسان على الوجه
الذي يستحق عليه المدح ۰ ومع ذلك فانه لا يمنع زواله اما استحقه من المدح
بكثرة الاساءة فكذا الحال في مسئلتنا فاذن لا بد من تغليب احدهما على الاخر
كما نقوله ۰ **الشبهة الثانية قالوا المستحق**
عليه الثواب هو الطاعة وهي لم تبطل فيجب ان لا يبطل ما قد كان استحق
عليها من الثواب ۰ واذا لم يكن باطلاً وجب دوامه وثبوته وهذا هو
مقصودنا ۰ **والجواب ان** المستحق منفصل عن السبب الذي
استحق عليه فالثواب منفصل عن الطاعة والمنافاة انما هي حاصلة بين
المستحقين من الثواب والعقاب ۰ فلهذا لم يمتنع ثبوت المستحق عليه وهو
الطاعة وزوال ما استحق عليها من الثواب بالعقاب ۰
الشبهة الثالثة قولهم اذا كان الله تعالى حكيماً لا يظلم وقد
ثبت في افعاله انه لا يجور وكان العبد قد فعل الطاعة على الوجه الذي يستحق
عليها الثواب من جهة الله تعالى فكيف يحسن من الله اسقاط ثوابه وا
يحسن حقه ۰ وقد قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ۰ ولا شك
ان الثواب اذا كان محبطاً فانه لم يره ۰ وهذا يبطل القول بالمحابطة ۰

والجواب من وجهين أما أولاً فلأنا

إذا قلنا بالمحابطة بين الثواب والعقاب فلابد فيهما من الموازنة كما سنوضح القول فيه بعون الله تعالى ● فالمعاقب وإن لم يكن بإزاء ثوابه ما يمنع فإنه قد يخفف عنه من عقابه بمقدار ما استحقه من الثواب لأنه لما تعذر إيصال المنافع إليه كان تخفيف عقابه نازلاً منزلة إيصال المنافع ● إذ لا فرق في النفع عند العقلاء بين إيصال المنافع ودفع المضار ● وأما ثانياً ● فهذا معارض لقوله تعالى ● وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً ● وبقوله إن حبط أعمالكم ● وبقوله لا تبطلوا أعمالكم ● فإذا تعارضت هذه الظواهر وجب سقوطها والرجوع إلى الأدلة العقلية كما ذكرناه ●

فأما ما يحكى عن عباد الصيمري

من المنع من وقوع الإحباط والتكفير وأنه لا فرق بين من جمع بين الطاعة والمعصية وبين من أفرد أحدهما عن الآخر ● فاعلم أن قاضي القضاة قد حكى هذا القول عنه في الجامع بين المحيط والمغني وليس يعلم مراده فيما ذهب إليه من وجوه ثلاثة ● أحدها أن يريد أن العبد إذا جمع بين الطاعة والمعصية استحق الثواب والعقاب جميعاً ● وإذا أفرد أحدهما لم يستحق ولكل من الأمرين ● فهذا خطأ لأن السبب جميعاً وإذا أفرد أحدهما في استحقاق الأمرين حاصل وهما الطاعة والمعصية ● فيجب القضاء بثبوت كل واحد منهما ولأن استحقاق الأمرين جميعاً كما قررناه ● وثانيها أن يريد أنه إذا جمع بينهما فإن أحدهما مزيل للآخر ومسقط له ● فهذا هو الذي نريده بالمحابطة ● وثالثها أن يكون مراده أن المفرد للمعصية عن الطاعة يكون عقابه أبيد وأكثر

من عقاب من جمع بينهما فهذا صحيح لا ننكره لأنه بفعل الطاعة قد خف عقابه وهذا هو القول بالموازنة كما سنوضحها وإن أراد أمراً غير هذه الوجوه الثلاثة فهو غير معقول ● فبطل ما ذهب إليه عباد وصح ما قلناه من القول بالمحابطة والتكفير بين الثواب والعقاب ●

المسألة الثانية في السبب في الإحباط

والتكفير ● وقبل الخوض في الدلالة على ما نختاره نذكر خلاف الناس في هذه المسألة ● فنقول اختلف القائلون بالمحابطة في سببهما على ثلاثة مذاهب ● **أولها** وهو الذي ذهب إليه الشيخ أبو علي وأبي أن السبب في المحابطة إنما هو الطاعة والمعصية ● **وثانيها** أن المحابطة إنما تكون بين الطاعات والعقاب وبين المعصية والثواب وهذا هو قول الإخشيدية وبعض المتكلمين ● **وثالثها** أن المحابطة إنما تقع بين الثواب والعقاب لا غير وهذا هو قول أبي هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من حذاق البصريين ● فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر الدلالة على الوجه المختار في المسألة ثم نذكر ما يحتج به كل فريق على نصرة مذهبه ونفسده بعون الله فهذان مقامان ●

المقام الأول في بيان الوجه المختار

من هذه الأقاويل ● والمختار عندنا هو قول الشيخ أبي هاشم وقاضي القضاة والخوارزمي وهو أن المحابطة إنما تكون بين الثواب والعقاب ويدل على ما قلناه وجوه ثلاثة ● **الوجه الأول** أما أن نقول إن الذي أوجب القول بالإحباط والتكفير هو ما يرجع إلى التنافي واستحالة الاجتماع

كما قررناه من قبل وهذا المعنى لا يتصور الا في الثواب والعقاب فوان
تكون المحابطة متعلقة بهما دون الفعلين اللذين هما الطاعة والمعصية
فانهما لا يمكن اجتماعهما ايضا ۝ ولهذا فان المعصية قد تكون ثابتة
مع الثواب اذا كانت صغيرة ۝ وقد تثبت الكبيرة مع الثواب ايضا
ولانا فانا نأمن ان تكون الكبيرة حال وقوعها مكفرة بالتوبة كان
تكون مسببة عن سبب متقدم كقتل المؤمن مثلا فانها اذا تعقبتها
التوبة لم تكن مؤثرة في زوال الثواب وسقوطه بل تكون ثابتة
معه لا يقال ان هذه المعصية اذا تعقبتها التوبة لم تكن كبيرة
ولهذا لم يكن الثواب ثابتا مع الكبيرة من المعاصي ۝ لانا نقول هذا فاسد
فانها حال وقوعها كبيرة ۝ ولهذا فانها لو لم يتقدمها التوبة لكانت
مسقطة للثواب لا محالة وحالها في الوجه الذي تقع عليه لا تتغير بتقدم
التوبة وانما الذي تغير هو عقابها لا غير فثبت بما ذكرنا ان المعصية
قد تكون ثابتة مع الثواب فلا تنافيه ولا تكون مؤثرة في سقوطه ۝

الوجه الثاني هو ان المعقول من الاحباط

ان الله تعالى منه اسقاط المكلف لاجل ارتكاب الكبيرة بعد ان كان واجبا
وحسنا ۝ والمعقول ايضا من التكفير هو ان الله تعالى ان يعاقبه لكان
كان التوبة بعد ان كان حسنا فقبح اثر كل واحد منهما في حصوله
ونقله الى القبح فما تأثيرهما فيما يؤثر اذ فيه كما اثر الارادة في وقوع
السجود للصنم وتأثير الوجوه التي تقع عليها الافعال في القبح ۝ وليس للافعال
في انفسها تأثير في ذلك ۝ فكيف يصح ان يقال ان الاحباط والتكفير متعلقان

بالاعمال

بالاعمال

لا يقال ان الثواب والعقاب معدومان عندكم فكيف يقال
بانهما مؤثران في الاستحقاق وهو تابع لهما والمعدوم ليس له تأثير في البتة
لانه نفي محض ۝ لانا نقول هذا فاسد فان التنافي بين الاستحقاقين
وهما امران ثابتان ۝ فلهذا جاز ان يكون احدهما مؤثرا في زوال الآخر ۝

الوجه الثالث قد تقرر ان الطاعة

والمعصية موجودتان حاصلتان والاحباط والتكفير لا يتصور دخولهما
الا في امرين متنافيين ۝ فيزول استحقاق احدهما باستحقاق الآخر وهذا
لا يعقل الا في الثواب والعقاب ۝ لان الاسقاط لا يتحقق الا فيهما ۝
لا يقال فلم كان الثواب بان يسقط مع العقاب ۝ باولى من ان يسقط
العقاب مع الثواب ۝ اذ لا مزية لاحدهما على الآخر ۝ لانا نقول
اذا كان احدهما اولى بالحصول والوجود مع الآخر لا محالة ۝ وان لم يكن
اولى فهي اجتمعا لانه لا يسوغ في المتنافيين ان يوجدا جميعا ۝ وان يزول احدهما
دون الآخر كالاعتمادين مثلا في جهتين مختلفتين ۝ فانهما اذا تساويا
فيما نفيا وربما كان لاحدهما قوة ۝ وعليه بالكثرة فصار احق بالحصول
والوجود من الآخر فهكذا القول في الاستحقاقين ان تساويا تعارضا
لان كل واحد منهما لا وجه يختص به الا الاستحقاق ۝ وان كان لاحدهما
قوة وعليه بالكثرة كان بالحصول احق وسقط الآخر ۝ **نعم**
بقي الكلام في كيفية سقوطه هل يكون بالموازنة او يكون سقوطه
من غير موازنة سنذكره في الموازنة ان شاء الله ۝ فثبت بما ذكرناه
ان المحابطة لا تكون الا في الثواب والعقاب لما جمعناه ۝ فهذا

محض ما وجدته المعتزلة في تحقيق هذه المسألة ولهم وجوه غير ذلك اعرضنا
لركتها وضعفها ●

المقام الثاني في بطلان ما خالف هذه
القاعدة ● وجملة من خالفنا فيما قدمناه في هذه المسألة فريقان ●
الفريق الاول هو الشيخ ابو علي واصحابه فانهم ذهبوا الى ان
المحابطة انما تكون واقعة بين الطاعة والمعصية والمعصية لا غير ●
وزعموا ان قولنا في الشيء انه محبط ومكفر ووصفنا له بذلك بمنزلة
موثر كتأثير العلة في معلولها وشبهوه بالحركة فانها توجب كون الجسم
متحركا اذا كانت موجودة والمحل الذي هو الجسم موجود ● فاداهم
ذلك الى ان المحابطة لا تكون الا في الطاعة والمعصية ● وهذا
فاسد لامرين ● اما اولا فلانا لا نقول بالعلة والمعلول ● وقد مضى
الكلام عليهم في بطلانه فلا نعيده ● واما ثانيا فهب انا سلمنا القول بالعلة
والمعلول كما زعموا فانا لا نريد هاهنا ان احد الاستحقاقين مضاد للآخر
كمضادة السواد والبياض كما توهموه ● وانما نريد بذلك هو ان يقبح الشيء بعد ان
كان حسنا وان يحسن بعد ان كان قبيحا ● بحسب ما تطرق اليه
كما حققناه من قبل ● ويوضح ما ذكرناه ان الثواب والعقاب معدومان
والمضادة لا يمكن ثبوتها في العدم وانما يعقل فيما كان موجودا
ويعدم بطروء ضده ● **الفريق الثاني** وهم جمع من المتكلمين
ذهبوا الى ان المحابطة واقعة بين الفعلين واحد المستحقين وزعم هؤلاء
ان المحبط وهو المزيل في حكم ما يتعلق بغيره ● ويصح ان يكون مزيلا له
ومؤثرا فيه فلابد من وجوده ● فاما المحبط المزال فلا يجب ان يكون موجودا

فلهذا قالوا

فلهذا قالوا ان المحبط للطاعة هو العقاب وان المكفر للمعصية هو الثواب
وهذا فاسد ايضا بما اسلفناه من انه لا يستحيل اجتماع المعصية صغيرة
كانت او كبيرة مع الثواب ● واجتماع الطاعة مع العقاب ايضا ●
كالطاعات التي تكون واقعة من الكفار والفساق فثبت بما حققناه
ان المحابطة انما تكون واقعة بين المستحقين وهما الثواب والعقاب لا غير ●

المسألة الثالثة في بيان وجوب الموازنة
في الاحباط والتكفير ● ونقول اختلف القائلون بالاحباط والتكفير
في ان الموازنة هل يجب اعتبارها فيهما ام لا على قولين ● فالقول الاول
هو المحكي عن ابي علي واصحابه فانهم زعموا انه لا معنى لاعتبار الموازنة
في الاحباط وان العقاب متى كان اعظم من الثواب فانه يزيله جملة
وليس لما كان استحقه من الثواب تاثير في تخفيف عقابه ● ومتى كان
الثواب اعظم من العقاب فانه يسقطه كله وليس لما كان استحقه
من العقاب تاثير في نقصان ثوابه ● وعلى الجملة فان حاصل مذهبهم
هو ان الاقل من احد المستحقين يسقط بالاكثر ويبقى الاكثر
كاملا من غير نقصان ● وهذا فاسد لوجوه ثلاثة ● **اولها**
ان العبد اذا كان قد اتى بالطاعة على الحد الذي لو فعلها عليه
يستحق به لا محالة الثواب من جهة الله تعالى ● وقد تقرر ان الثواب
حق للعبد على الله تعالى ● فهو حاصل في الحكمة الا لمانع المستحق من
فائدة والحال هذه تصير محض الحظ بل الواجب ان يوصل اليه ما يستحقه
من ذلك النفع او يفعل به ما يقوم مقامه ● ومعلوم ان ازالة حق من الحق

بكايضا الجزء من النفع كما يشهد له العقل فاذن لابد من الموازنه والا انتفت
الحكمه • **وثانيها** انه يلزمهم على القول بعدم الموازنه ان يكون
حال من عبد الله الف سنه ثم شرب جرعه من خمر شهوات بعد ذلك كحال
من لم يعبد الله في مدة عمره اصلا لان عقاب من شرب من الخمر قد اسقط عقاب
طاعاته بالكليه على زعمهم ولم يؤثر تلك الطاعات في اسقاط شيء من عقابه
فيلزمهم ما ذكرناه وهو ان يكون حاله كحاله وفساده معلوم بالضروره
من دين صاحب الشريعه • صلوات الله عليه واله وسلم • **وثالثها**
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره • والمراد به يرى جزاءه فان
لم يخفف شيء من عقابه ولا توفر عليه شيء من ثوابه بطلت فايدة
هذا الظاهر • فثبت بما ذكرناه انه لابد من اعتبار الموازنه وتشبثها
بقوله الشيخ ابو علي واصحابه •

وقد حكى قاضي القضاه في المغني

ان الشيخ ابا عبد الله البصري حكى عنه الرجوع عن هذا القول الى القول
بالموازنه كساير الشيوخ • القول الثاني وهو الذي ذهب اليه
الشيخ ابو هاشم وابو عبد الله وقاضي القضاه وغيرهم من جماهير البصريين
وهو انه لابد من اعتبار الموازنه • ثم اختلفوا في كيفيه وقوع الموازنه
ولهم فيها مذهبان •

المذهب الاول

وهو الذي عول عليه
الجماهير من اصحاب ابي هاشم وهو ان المكلف اذا كان عقابه اعظم من ثوابه
فانه لابد من ان ينحبط ثوابه ضربا من الانحباط فاذا لم يحبط يوفر ما يقع
عليه لتعذره كما اذ لم نعدم نقصان جزء من عقابه مقام توفير جزء من ثوابه وهكذا
القول في المعصية فانه لابد من نقصان ثوابه بفعل المعصية لانا

كان ثوا

كان ثوابه اعظم ثم يستحق في كل الحالين ما زاد من ثواب وعقاب
فهذه هي كيفيه الموازنه عند ابي هاشم واصحابه •

المذهب الثاني

في كيفية الموازنه وهو ان المكلف اذا فعل طاعة فانه يستحق عليها
مقدارا معلوما من الثواب ثم لا يزال تلك الطاعة تولد اجرا كثيرا
على ممر الاوقات وتكرارها فاذا فعل بعد ذلك معصية كسرها تلك المعصيه
عن ذلك التوليد فاذا احدث التوبه عادت تلك الطاعة تولد ولم يحبط
اصلها بالكليه كما ذهب اليه اصحاب ابي هاشم • وهذا هو الفرق بينهما
فان على قول ابي هاشم واصحابه يسقط اجزاء العقاب مثلها من ثواب تلك
الطاعه ويستحق الباقي وهكذا القول في المعصية • وعلى هذا المذهب
لا يسقط بالمعصيه الا الاجزاء التي تولدها الطاعات واصل الطاعة باق
لا يزول ولا ينعدم وهذا المذهب يحكى عن الخوارزمي صاحب المعتمد • فهذا
محصول كلام المعتزله • وملخص ما عول عليه في الاحباط والتكفير
وكيفيه الموازنه على هذا التقرير •

تنبيه

اعلم انا ذكرنا ان
المتكلمين في الاحباط والتكفير من الثواب والعقاب وكيفيه الموازنه
بينهما انما هو امور فرضيه واعتبارات تقديريه ومزايا حكميه
قدرها علماء الكلام والخايضون فيه وفرضوها وجعلوها معيارا للاستحقاقات
في تساويهما وكيفيه الحكم في غلبة احدهما للاخر وليست امورا محققة
جاريه على نعت التضاد كتضاد السواد والبياض بل ذكروها على جهه
الفرض والاعتبار كما حققناه • وقد فرغنا من الباب الاول
وهو الكلام في الاستحقاقات التي يستحق بالافعال من الثواب والعقاب
والمدح والذم • وسائر التفاصيل ونشرع الآن في الباب الثاني في

الثواب والعقاب وبالله التوفيق

الباب الثاني في بيان الصفات التي يجب

اعتبارها في الثواب والعقاب اعلم انا قد قدمنا ذكره في الباب الاول
كان كلاما فيما يستحق بالافعال من المدح والذم والثواب والعقاب
وما يزيلهما وكيفية الازالة وقد فصلنا هذا تفصيلا شافيا وكلامنا
في هذا الباب انما هو كلام في صفات الثواب وصفات العقاب
التي يجب ان يكون كل واحد منهما موصوفا بها وحاصلا عليها فنذكر
الكلام في الثواب والعقاب وانه لا يجوز الابتداء بهما ثم نذكر صفات
صفات الثواب ثم نذكر صفات العقاب ثم نردف ببيان احكام
اهل الثواب والعقاب في الاخرة فلا جرم اشتمل الكلام في هذا الباب
على تمهيد وفصول ثلثة

اما التمهيد فنذكر فيه ان

الثواب والعقاب لا يجوز الابتداء بهما ههنا فايدتان كما ذكرناه

الفائدة الاولى

في ان الثواب لا يجوز الابتداء بمثله اعلم
ان قبح الابتداء بمثل الثواب يبتني على بيان الامر الذي يتميز به الثواب
عن غيره وقد اختلف الشيخان في ذلك فذهب الشيخ ابو علي في قوله
قديم الى ان الثواب انما يتميز عن غيره بالصفة لا غير وهي الاجلال
والتعظيم لا بالمقدار وزعم ان مثل قدره يجوز التفضل به دون
التعظيم فانه لا يجوز التفضل به وذهب الشيخ ابو هاشم الى ان

الثواب انما يتميز بمجموع الامرين وهما القدر والصفة وهذا هو قول
جمهور الشيوخ فهو قول ابي علي اخرا فاذا عرفت هذا
فالذي يدل على ان الثواب لا يجوز الابتداء به امران احدهما ان الثواب
لابد فيه من اعتبار التعظيم وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح في
العقول وانما قلنا ان الثواب لابد فيه من اعتبار التعظيم فلانه
مميز به كما سنحققه من بعد وانما قلنا ان تعظيم من لا يستحق
التعظيم قبيح فهذا ظاهر فانا نعلم بالضرورة انه لا يحسن منا تعظيم الا
ما كتعظيم الانبياء والملائكة ويقبح منا تعظيم الجهلاء واهل الغفلة
كتعظيم العلماء واهل الصلاح ولا وجه لقبح ذلك الا كونه تعظيما لمن
لا يستحق بدليل انه يدور معه وجودا وعدما فوجب ان يكون هو العلة
في قبحه واما ثانيا فلانه لو حسن الابتداء بمثل الثواب لقبح التكليف
ووجه محال فالابتداء بمثل الثواب محال ايضا وانما قلنا انه لو جاز
الابتداء بمثل منافع الثواب لقبح التكليف فلانه لا وجه لالزام هذه
المشاق والاعلام بهذه التكاليف الا من اجل التعريض لمنافع لا يجوز
الابتداء بمثلها فلو كان يحسن الابتداء بمثل هذه المنافع لكان الزام هذه
المشاق يكون عبثا قبيحا لا محالة لان الزامها في الحقيقة لا غرض فيه
وهذه هي حقيقة العبث بعينه فثبت بما ذكرنا انه لو حسن الابتداء
بمنافع الثواب لكان الاعلام بهذه التكاليف والزام هذه المشاق قبيحا
وانما قلنا ان قبح التكليف محال فلما قررنا من كونه تعالى حكيما
فلا يكون فاعلا لشيء من هذه القبائح اصلا ونزيد ما ذكرناه وضوحا في
تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر فانه لا وجه لحسن تكليفه قط وبيا

انه اذا كان يحسن الابتدا بمثل هذه المنافع على زعمكم وكان العوض نفعه وذلك ممكن ويحسن تفضلاً فمعرضه لما يعلم من حاله انه يقصر فيه ويقصر فيه ويستحق لاجله النار يكون قبيحاً وظلماً لما يحصل عنه من المضرة بتقصيره ۞ لا يقال ـــــ تأمل في كلامكم هاهنا هو ان الثواب لا يحسن الابتدا بمثله لانه فيه تعظيم من لا يستحق ولانه كان يلزمه قبح التكليف وكلاهما باطل ـــــ ۞ فالذي تعنون بان مثل الثواب لا يحسن الابتدا به فان اردتم به النفع فعندكم ان النفع اذا انفرد عن الصفة لم يكن ثواباً ۞ فالتفضل بمثله يحسن ۞ وان اردتم به التبجيل والتعظيم فعندكم انه يحسن فعل بعضهما تفضلاً فاذا كان يحسن التفضل بكل واحد منهما على الانفراد فالذي يمنع من حسنه اذا كانا مجتمعين ويحق هذا بطلان ما عولتم عليه ۞ لانا نقول ـــــ هذا فاسد لامرين ۞ اما اولاً فلان القدر الذي جوزنا حسن التفضل بمثله منهما يسير لا يعتد به ۞ فلا يكون ما بلغ مبلغ الثواب فلا يجب بذلك جواز التفضل بالثواب لما ذكرناه ۞ واما ثانياً فلان اجتماعهما من الحكم ما ليس لانفراد كل واحد منهما لانهما اذا كانا مجتمعين ثبتا التعظيم في حال النفع وقارن النفع واقعاً على وجه مخصوص فلا يحسن التفضل بمثله فلو جاز ان يحسن التفضل بكل واحد منهما على الانفراد لارتفع الفرق الحاصل بين الامرين فبطل ما توهموه ۞

الفائدة الثانية في انه لا يحسن الابتدا بمثل العقاب

۞ اعلم ان الحال في بيان العقاب اظهر من حال الثواب وبيانه انه لا وجه يحسن ايصال العقاب الا الاستحقاق ۞ فاذا لم يكن مستحقاً لم يحسن ايصاله له لانه مضار واقعة على جهة الاستخفاف والاهانة

فلا يحسن

فلا يحسن الى مستحقه ۞ لا يقال ـــــ كيف تقولون بان مثل العقاب لا يحسن الابتدا بمثله ولا يحسن ۞ وقد ثبت ان الله تعالى اوصل هذه الالام الى الحيوانات من المكلفين وغيرهم وهي مضار كالعقاب ۞ فكيف صح من حسن ايصالها ۞ لانا نقول ـــــ اما ما كان من هذه الالام فيه الطاف ومصالح الخلق من المكلفين وغيرهم فهو نفع في الحقيقة وليس من باب المضار في شيء فلهذا قضينا بحسن ايصاله ۞ واما ما كان منها ليس فيه لطفاً ومصالحه فهو ضرر فقد حكينا فيما سلف ان الجاحظية من المعتزلة ۞ اصحاب ابي هاشم منعوا من تعذيبها بالعقاب لمن يستحقه في الدنيا واما الزيدية والحق عندنا جواز تعذيبهم ببعض العقاب في الدنيا وهذا هو قول ابي علي وقد اوردناه من قبل ۞ فهذا هو التمهيد ونشرح الفصول الثلاثة بمشيئة الله وعونه ۞

الفصل الاول في بيان الصفات

التي يجب اعتبارها في الثواب ۞ اعلم ان الثواب يتميز عن غيره بصفات بعضها يعلم بالعقل وبعضها بالشرع فهذان قسمان ونحن نذكر ما في كل واحد من القسمين بعونه الله ۞

القسم الاول

ما يكون طريقه العقل وهو ما يكون منافع مستحقة دائمة خالصة عن شوب المضرة ۞ واصله على جهة الاجلال ۞ فهذه خمس صفات ـــــ ۞

الصفة الاولى

ان يكون الثواب منافع ۞ والذي ذهب اليه علما العترة من الزيدية والجاحظية من المعتزلة ۞ هو ان الثواب لا بد من ان يكون منفعة وانه يجب كونه من قبيل المنافع ۞ وحكى قاضي القضاة

عبد الجبار في كتابه المغني عن شرذمة من الفرق النصرانية زعموا ان الثواب
سرور دائم وقصروه على هذه المنفعة • واحسب ان هذه مقالة جمع من الزنادقة
المنكرين للثواب لان مع التصديق بالنبوة يبعد انكارهم لذلك لان ذلك معلوم
بالضرورة من دين الانبيا صلوات الله عليهم وسلامه • **ودليلنا**
على ذلك متناول لامرين • احدهما اعتبار كونه منفعة • واما وجه ذلك
لانه يكون جزاء لمشقة التكاليف والمدح ليس كافيا في ذلك لانا قد بينا
ان المدح يستحق على غير الشاق كما في حق الله تعالى • والسرور لا يكون ثوابا
فلهذا اوجبنا اعتبار كونه منفعة • وثانيهما اعتبار كونه من قبيل هذه
المنافع التي نشاهدها ونعلمها • واما وجه ذلك لان الثواب لمحط واعيا
الى فعل الواجب وترك القبيح • ومع اعتبار ما ذكرنا يكون ادخل في الدعا
ولن يكون داعيا الا باعتبار ما قلناه فلزم وجوب اعتباره •

فاما ما حكاه قاضي القضاة عن بعض

الفرق النصرانية من ان الثواب هو السرور الدائم لا غير فهو باطل لامرين • اما
اولا فلانه قد تقرر في العقول انه لا يحسن الاضرار لاجل النفع الا اذا
كان ذلك النفع ازيد من الضرر • وازيد من قدر الراحة بوفا الى ملك المضرة
واذا كان الامر كما قلناه لم يحسن من الله تعالى ان يقول للعبد فارق ما انت
الى تحمل هذه المشاق العظيمة لاوصلك الى نفع هو مثل ما فارقته او دونه
لان مثل هذا يقتضي السفه • وقد تقرر ان المكلف حكيم لا يفعل شيئا من هذا
فاذن لا بد من حصول منافع الثواب ويكون السرور تابعا لها • •
لا يقال — اليس لو اجبنا في الشاهد قد يحتمل الكلفة الشديدة

ومفارقة

ومفارقة اللذة لاجل ما يلحقه من السرور بالمدح والثنا فهلا كان مثله
في التكليف لانا نقول — هذا فاسد فان الواحد منا لا بد من ان يتصور
فيما ذكرتموه من غرض السرور من نفع عظيم • او حصول دنيا سنية عالية •
حتى لو قدرنا انه لا يتصور امرا سوى السرور بالمدح فقط لما تحمل تلك المشاق
واما ثانيا فلان السرور يحصل من الله تعالى ومن جهة غيره من العقلا
على سواء ولا بد ومقابلة هذه التكاليف الشاقة من مزيد نفع والا كان
ظلما كما حققناه فبطل ما توهموه هولاء • وتقرر انه لا بد من اعتبار كون
الثواب منفعة •

الصفة الثانية ان يكون

مستحقا • والذي ذهب اليه ابو علي وابو هاشم وجماهير الشيوخ من
المعتزلة هو ان الثواب لا بد فيه من اعتبار صفة الاستحقاق • وزعم
هولاء من الاشعرية ان الثواب ليس مستحقا على الله تعالى وانما هو
تفضل من الله وجود من جهته وبنوا هذا على مذهبهم في ان الله تعالى
لا يجب عليه واجب اصلا • والى هذا ذهب الكعبي من المعتزلة فانه
زعم ان الثواب ليس واجبا على الله جاريا مجرى الحقوق • وان كان هو وجه
على الله تعالى من حيث الاصلح وقد مر الكلام عليه وافسدنا مذهبه فلا
نعيده • ومعتمدنا في الدلالة على ان الثواب مستحق وجوه ثلاثة •
اما اولا فلانا لا نعني بكونه مستحقا الا انه وجب لامر متقدم وهو الحمل
على مشقة التكليف • وقد ثبت ان معقول الاستحقاق هو وجوب امر او حسنه
لامر متقدم لولا ذلك الامر لم يجب ولم يحسن فهذه فايدة الاستحقاق ثم
قد يكون واجبا مع كونه حسنا كما نقول في الثواب • وقد يكون حسنا من
غير وجوب كما نقوله في العقاب • وهذه الفايدة حاصلة في حق الثواب

وقد ساعدنا الكعبي فيما ذكرناه فيجب ان يكون الثواب موصوف بكونه
مستحقا كما قلناه • واما ثانيا فلان الثواب يستحق بما به يستحق المدح
والتعظيم • فاذا ثبت كونهما موصوفين بالاستحقاق فيجب الثواب ايضا
ان يكون موصوفا فانه ايضا من غير فرق • ولو قد ذكرنا انه لولا فعله
للواجب وامتناعه عن القبيح لما حسن مدحه ولا تعظيمه • فاذا فعلهما كان
مستحقا للتعظيم والمدح فهكذا الحال في الثواب ايضا • واما ثالثا فلان
الله تعالى قد كلف من المعلوم من حاله الكفر فلو كان الثواب ليس مستحقا
كما زعموا فانما هو متفضل به من حيث الجود كان التكليف [مستحقا لان] التكليف انما
حسن من حيث انه تعريض الى منافع الا بالتكليف فلو لم يكن مستحقا
لكان التكليف قبيحا وهذا محال • فبطل ما زعمه الكعبي وصح ما قلناه
وهو ان الثواب موصوف بالاستحقاق لاجل مشاق التكاليف •

فاما مذهب الاشعرية فقد
اوضحنا بطلانه في التحسين والتقبيح فاغنى عن اعادته •

الصفة الثالثة ان يكون الثواب دائما • والذي عليه
علماء العترة من الزيدية وجماهير الشيوخ من المعتزلة هو القول بدوام
الثواب وانه لا اخر له ولا انقضاء لوجوده • وزعمت الجهمية اصحاب جهم
بن صفوان انه لابد من انقطاع الثواب وان القول بدوامه لا يعقل • وحكي
عن الشيخ ابي الهذيل ان اهل الجنة يصيرون الى سكون دائم ولذة دائمة
ليس بعدها شيء • ومعتمدنا في الدلالة على دوامه وجوه اربعة • وقبل
الخوض فيها نذكر معنى قولنا في الثواب انه دائم فمعنى ذلك انه لا ينتهي
الى وقت ينقطع فيه بل لا وقت يشار اليه ونعقل الا ونعقل الثواب فيه

حالا

حالا لتعجيل • وليس مرادنا انما يستحق من الثواب فلا بد من وقوعه
ووجوده في الوجود فان اجزاء الثواب المستحقة ليس لها نهاية ووجود ما
لا نهاية له محال • وانما الغرض ما حققناه • فاذا عرفت هذا فلنذكر
الوجوه الاربعة • **اولها** ان الثواب قد تقرر انه يستحق على جهة
استحقاق المدح بدليل ان ما به يستحق المدح من فعل الطاعة والكف
عن المعصية يستحق به الثواب وما يزول به المدح من الندم على الطاعة
وفعل المعصية يزول به الثواب واذا كان الامر كما قلناه وجب
تلازمهما فاذا كان احدهما يستحق على جهة الدوام وجب ان يكون الامر
كذلك • وقد علمنا بالضرورة ان المدح على الاحسان وفعل الطاعة
يستحق دائما لا محالة فيجب ان يكون الثواب مستحقا على جهة الدوام •
وثانيها ان الثواب الذي يستحق على فعل الطاعة لا يخلو
اما ان يكون الاعتبار فيه بمبلغ معين من المنافع من غير ان يكون مقدرا
بالاوقات • واما ان يكون مقدرا بالاوقات فالاول باطل لانه
كان لا يمتنع ان يوفر على المثاب كل ما يستحقه من الثواب دفعة واحدة
في وقت واحد ثم ينقطع عنه لان الاعتبار بعدد دون الوقت
ونحن نعلم بالضرورة ان التعريض بمشاق التكليف لمنافع هذا حالها غير
حسن ولا يليق بالحكمة • وان كان مقدرا بالاوقات فلا وقت اولى
بوجوده من وقت فيجب دوامه واستمراره • وهذا هو المطلوب
وثالثها هو انه لو كان الثواب منقطعا كما زعم هؤلاء
لكان التفضل اعلى حالا منه • لانه ما من تفضل الا ويمكن دوامه
فيلزم ان يكون التفضل اعلى حالا منه ولو كان الامر في الثواب

هكذا نفع التكليف لانه انما يتم من منافع التفضل الاولى وبالابتدا بها
وبمثلها فلوجه ما ذكرناه • **ورابعها** ان الثواب المنقطع
منغص ومن حق الثواب الاسحلة منغص كما سنقرره على اثر هذه الصفة
فثبت بما ذكرناه دوام الثواب وانه لا يجوز انقطاعه •

واما ما يحكى عن الجهمية من تجويز انقطاعه فهو خطا لان المعلوم
من دين صاحب الشريعة هو القول بدوام الثواب للمؤمنين واستحالة انقطاع
نعيمهم • **فاما احتجاجهم** بقوله تعالى واما الذين
سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض فهو فاسد من
وجهين • اما اولا فلان الغرض بالاستثنا هو التسعيد لا التوقيت وهذا
في لساننا بما كثير فيجب حمله عليه • واما ثانيا فلان المراد بالاستثنا هو
انتقالهم من نعيم الى نعيم يكون اعظم منه • ولهذا قال في اخر الاية عطاء
غير مجذوذ • فكيف يورد قوله عطاء غير مجذوذ موردا لامتنان بكونه
غير منقطع ويكون ذلك منقطعا هذا محال • **فاما ما يحكى**
عن الشيخ ابي الهذيل من ان اهل الجنة ينتهون الى سكون دائم ولذة دائمة
ليس يكون بعدها شي • فليس مذهبه هذا انما هو مذهب الجهمية لانهم قالوا
بانقطاع الثواب وان استمرار اهل الجنة فيها مقدر ببقاء السموات والارض
لا غير وليس هذا مذهبا له • وانما يقول انهم ينتهون الى نعيم دائم وسكون
واحد ليس بعده غيره • **والذي اداه الى هذه**
المقالة هو انه ظن ان اثبات ما لا اخر له كاثبات ما لا اول له من الحوادث فكما
استحال اثبات حوادث لا اول لها يستحيل اثبات حوادث لا اخر لها • وهذا
فاسد • فان اثبات ما لا اول له ينقض ماهية الحدوث ويبطلها واثبات ما لا

اخر له من الحوادث لا يؤدي الى نقض ذلك لان ما حصل منها فهو محدث
فقياس احدهما على الاخر باطل لا محالة فبطل ما قالوه • ووجب القول
بدوام الثواب • لا يقال بم تنكرون في دوام الثواب هو دوام
المدح والتعظيم • فاخبرونا بما دليلكم على دوامها هل تدعون في ذلك
العلم الضروري او العلم النظري فان ادعيتم العلم الضروري كان
هذا محالا لان العلم الضروري لا يتعلق الا بالامور الماضية دون
الامور المستقبلة وان ادعيتم العلم النظري فاظهروا وجه التلازم بين المدح
والتعظيم والثواب حتى اذا كانا دائمين وجب دوام الثواب •
لانا نقول انا نعلم ببداية عقولنا ان من فعل الاحسان فانه
يستحق المدح والتعظيم في الاوقات المستقبلة • وانه لا وقت يأتي الا
ونعلم استحقاقه للمدح والتعظيم فيه كما نعلم ان من انعم على غيره نعمة فانه
يجب عليه شكرها في الاوقات المستقبلة لان الاوقات لا مدخل لها
في انقطاع هذه الاحكام بل هي مستحقة على الدوام • فكما علمنا وجوب
شكر النعمة من غير حاجة الى نظر واستدلال فهكذا نعلم دوام المدح والتعظيم
من غير حاجة الى نظر واستدلال فسقط ما توهموه •

الصفة الرابعة خلو الثواب

عن شوب المضرة والالم والغم • اعلم ان خلو النافع عما يشوبه من
المضار والالام والغموم والاحزان مما يختاره العقلاء ويتحملون المشقة
العظيمة من اجل تحصيله كما يختارون المنافع العظيمة في الملاذ وربما
يؤثرون القليل الخالص منها على الكثير المشوب بالالم والغم كما يؤثرون

القليل الدائم على الكثير المنقطع وهذا امر ظاهر عند العقلاء يقصدونه
في تصرفاتهم ويعتمدون عليه في معاملاتهم ويتحملون المشاق لاجله
فاذا تمهدت هذه القاعدة فالذي عليه علماء العترة وجماهير الشيوخ
من المعتزلة هو القول بخلوص الثواب لاهل الجنة عما يشوبه من المضار
والغموم والاحزان • وقد ذهب شذوذ من المتكلمين الى انه لا يشترط
في الثواب ان يكون خالصا عما يشوبه • وزعموا ان لحوق الشوب له
لا يبطل كونه ثوابا • ومعتمدنا في الدلالة على ذلك وجهان • احدهما ان الله
قد رغب فيما عرضنا له من هذه التكاليف الشاقة الى هذا الثواب العظيم
والمنازل الرفيعة • فيلزم ان تكون حالها منفصلة عن حال التكليف لانه لا
يحسن في الحكمة الالاهية ان يرغب الى حالة تكون مثل حالة التكليف • وقد
تقرر انه لا منفعة تعرض مشوبة بالمضرة الا ويوجد مثلها في دار التكليف فلهذا
اوجبنا خلوص منافع الثواب عن كل ما يشوبها • وثانيهما ان التفضل
بمنافع خالية عن شوب المضار ممكن وحسن في العقل فلو لم يكن الثواب
على هذه الصفة لوجب ان يكون التفضل اعلى حالا منه • وهذا يبطل
حسن التكليف كما قدمناه • فهذا الملخص ما وجبته في شأن خلوص الثواب
عما يشوبه من المضار • وفيه وجوه غير ما ذكرناه اغفلنا ذكرها
لبعدها •

واحتج هؤلاء بصور اوردوها

دلالة بزعمهم على شوبه بالمضرة وجملة ما عولوا عليه شبه
ثلاث • الشبهة الاولى • قولهم ان الله تعالى يريد مرتبة
بعض المثابين كالانبياء مثلا على المؤمنين • ويرفعها على غيرهم من سائر
المؤمنين • ولم يوجب ذلك بغضا ولا تكديرا على من هو دونهم من سائر اهل

الجنة فهلا جوزتم ان يكون ثوابه مشوبا بالمضرة ولا يخرجه عن كونه
ثوابا •

والجواب

من وجهين • اما اولا فلانا قد اوضحنا
ان الله تعالى اذا عرض المكلف بفعل هذه المشاق العظيمة • فلا بد من
ان يكون المستحق عليها نفعا عظيما يكون نهاية ما يطلب العاقل
ويختاره وليس يبلغ هذه الحالة الا ويجب كونه خالصا عن التنغيص
والتكدير كما قلناه • واما ثانيا فلان الواحد منا قد يحصل منه تعريض
نفسه وتعريض غيره بالمشاق العظيمة لمنافع عظيمة • ودرجات عالية
دون غيرها في المنفعة وناقصة عنها ومع ذلك فانه لا يلحقه ولا يلحق
من كلفه بغض ولا تكدير بكونها ناقصة عن غيرها • فبان بما
ذكرناه ان شوب الثواب بالمضرة والالم غير ثابت البعض لبين لما له
في الزيادة عليه وان احدهما مفارق للآخر كما حققناه •

الشبهة الثانية قالوا ليس

الثواب الذي يفعله الله تعالى للمثابين عند دخولهم الجنة فيما
كان يفعله لهم في حال التكليف وعوضا عنه كما قررناه من قبل ثم اذا
انقطع ما يستحقونه من ذلك بوقوعه فانه يورث البغض عليهم بانقطاعه
فكيف يعلم من كون الثواب لا يجوز تبعيضه • والجواب انهم اذا علموا ان ذلك
هو مقدار المستحق لهم فانه لا يلحقهم بانقطاعه بغض مع ما هم فيه من
النعيم المقيم وانما كان يلحقهم لو لم يكونوا في ارغد عيش واهنائه •
فاما مع انقطع بذلك فلا •

الشبهة الثالثة

قولهم الوالد اذا رأى ولده في النار والولد يرى والده فيها • وهكذا القول

في الامهات وسائر الارحام فانهم اذا اوهم فيها فانه يلحقهم الغم
والحزن لما شاهدونه من عذابهم • فكيف يقال ان اهل الجنة يسلم
ثوابهم عن التنغيص • والجواب ان الرقة والرحمة انما كانت
حاصلة لهؤلاء في الدنيا لما كان الله تعالى يفعلها فيهم لان يحنوا بعضهم
على بعض ولما في ذلك من المصالح فلا يسع في الآخرة الا يفعلها الله تعالى
بل يجعل قلوبهم قاسية ولا يلحقهم المشقة بما لحق هؤلاء من العذاب
واذا كان الامر كما ذكرناه لم يلحقهم مضرة ولا غم وسقط
ما ذكروه •

الصفة الخامسة ان يكون

الثواب حاصلا على جهة الاجلال والتعظيم • وقد ذكرنا من قبل خلاف
الشيخين وحكينا عن ابي علي ان الثواب لا يتميز الا بالصفة وهي التعظيم
فقط دون المقدار وزعم ان المقدار وحده من الثواب يجوز التفضل به •
واما الشيخ ابو هاشم فذهب الى ان الثواب متميز بمجموع الامرين •
وهما القدر والصفة • وهذا هو القول المرجوع اليه لابي علي •
تحصل من مجموع ما ذكرنا ان الذي يقع به التميز هو هذان الامران اعني
القدر والصفة وهذا الذي ذهب اليه علماء العترة والجمهور من المعتزلة
والذي يدل على انه لا بد من اعتبار الصفة وهي التعظيم في الثواب
امران • احدهما انه يستحق بما به يستحق المدح من فعل الطاعة والاخلال
عن المعصية • فكما ان المدح لا بد فيه من اعتبار التعظيم • فهكذا الثواب
ايضا • وقد بينا معنى التعظيم والاجلال في اول الوعيد فلا وجه
لاعادته • وثانيهما ان الثواب لما كان مستحقا في مقابلة ما لحق

الكلف

الكلف من المشقة بفعل ما كلفه وجب ان يكون التعظيم فيه معتبرا
لكون مفارقا للعوض الذي يستحق على فعل المضرة من الالام وغيرها
فهذا اقوى ما يوردونه دلالة على انه لا بد من اعتبار صفة التعظيم
في الثواب وهي وجوه ضعيفة اعرضنا عنها لركتها •

والمختار عندنا ان الذي يقع به التميز للثواب عن غيره
هو امور ستة وهي احكام له لا تخصه • اولها كونه منفعة وهي
اصل في حقيقته ومعقول معناه • وثانيها الاستحقاق لينفصل به
عن التفضل • وثالثها الدوام لينفصل به عن العوض • ورابعها
الخلوص عن شوب المضرة لينفصل به عما تقدم من المفضلات حال
عن الشوب • وخامسها الاجلال والتعظيم لينفصل بهما عما يستحق على
وسادسها المقدار فانه لا بد من ان يبلغ حدا لا يجوز الابتداء بمثله والا
كان التكليف قبيحا كما سبق تقريره • وانما قلنا ان الثواب لا يتميز الا
بمجموع هذه الوجوه هو انه لا بد من اعتبارها عقلا كما قررنا الدلالة على كل
واحد منها • فاذا كان لا بد من اعتبار هذه الوجوه عقلا وجب ان يكون
التميز واقعا بمجموعها ولا وجه لاختصاص بعضها بالتميز من دون البعض
واعلم ان الثواب المستحق على الطاعة وان كان متناهيا في القدر
محصورا في العدد فانه لا يجوز الابتداء بمثله لانه يؤدي الى قبح التكليف
لا يقال انه قد يستحق على الطاعة الواحدة ثواب واحد فاذا
سعتم التسوية بين الثواب والمتفضل فقولوا بانه لا يجوز التفضل بالجزء
الواحد وهذا محال • لانا نقول انا لم نمنع من المساواة بين المتفضل
والثواب فيلزم ما قلتموه • وانما قلنا انه يقبح المساواة بين المتفضل

عليه ولا مثاب نعم الا وهو يستحق من الثواب قدرا عظيما لا يجوز التفضل
مثله لانه تعالى لا يجوز ان يكلف المكلف الا الطاعات الكثيرة • لان الذي
يتناوله التكليف هو معرفة الله تعالى مع كثير من العقليات فاذا فعل
ذلك استحق قدرا من الثواب عظيما • لانه تعالى لا يجوز ان يكلف المكلف الا
الطاعات الكثيرة • لان الذي يتناوله التكليف هو معرفة الله تعالى
مع كثير من الواجبات العقلية • فمتى فعل ذلك استحق قدرا من الثواب
عظيما • وذلك القدر هو المعتبر في المنع من الابتداء بمثله دون ما ثبت
عنه فهذا هو الكلام في الصفات التي تقطع بالعقل على كون الثواب
مختصا بها •

القسم الثاني فيما يكون طريقه

الشرع منها • واعلم ان الشرع قد دل على انواع كثيرة من نعيم
اهل الجنة وذكرها على وجهين • اجمال وتفصيل • اما الاجمال فنحو قوله
تعالى وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وانتم فيها خالدون •
وكقوله صلى الله عليه وآله في الجنة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر • وغير ذلك • واما التفصيل فقد اشار الى
المآكل بقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب واكواب • والى المشارب
يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك • والى المناكح كقوله تعالى وعندهم
قاصرات الطرف عين كانهن بيض مكنون • والى الملابس بقوله
ولباسهم فيها حرير • وغير ذلك مما تضمنه القرآن العظيم • من انواع
الطرف ونفائس اللذات • اللهم اكرمنا بجوارك في مستقر رحمتك
ودار كرامتك يا اكرم الاكرمين •

الفصل الثاني

في بيان الصفات التي يجب اعتبارها

في العقاب • اعلم ان الكلام في صفات العقاب اعاذنا الله منه برحمته هي
على العكس من صفات الثواب وهي على قسمين • منها ما يكون طريقه العقل
ومنها ما يكون طريقه الشرع ونحن نذكر ما يتعلق بكل واحد من القسمين
بعون الله •

القسم الاول ما يكون طريق معرفته

العقل • ولا بد من كونه مضارا مستحقة دائمة خالصة عن شوب الراحة
واصله على جهة الاستخفاف والاهانة فهذه صفات خمس •

الصفة الاولى

ان يكون العقاب من قبيل المضار
والذي ذهب اليه علماء العترة من الزيدية والجماهير من المعتزلة هو ان
العقاب لا بد من اعتبار كونه من قبيل المضار • وحكى قاضي
القضاة عبد الجبار في كتابه المغني عن الجاحظ ان اهل النار في
النار بمنزلة دود الخل في الخل لا يحصل لهم ضرر ولا يتألمون الما • وحكى عن بعضهم
ان اهل النار يصيرون الى طبيعة نارية • وعن بعضهم ان العقاب هو الغم الدائم
الى غير ذلك من الهذيان وهذا خطأ عظيم ويبعد ان تصدر هذه المقالة عمن يعرف
النبوة ويصدق بالشريعة • فانا نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة
ان اهل النار معاقبون بالنار وغيرها من صنوف النكال وانواع المثلات
فكيف يقال انهم لا يتألمون فيها • وجملة القول
في ذلك يتناول الامرين • احدهما اعتبار كون العقاب من قبيل المضار •
وانما اعتبرنا ذلك لان ما ليس بمضرة ولا هو من قبيلها لا يوصف بكونه عقابا •

لا يقال هلا كان الذم كافيا على الاخلال بالواجب وفعل القبيح من غير حاجة الى اعتبار العقوبة واستنباط المضرة كما منعتموه

لانا نقول هذا فاسد فان الذم لا يحصل به ولا يسكن وازعا عن الاخلال بالواجب وترك القبيح لان العبد متى كان متمكنا من فعل القبيح ومشتهيا له فلو لم يستحق في مقابلة القبيح عقابا كان بذلك يكون مغرا بفعله فاما الذم فانه لا يقع به اجتناب فكم من يستخف بالذم ولا يرى عليه فيه غضاضة فلهذا قلنا انه لا بد من اعتبار العقاب

فيما بينهما اعتبار كونه من قبيل هذه المضار التي نشاهدها ونعلمها وانما اوجبنا ذلك لان العقاب له حظ في الزجر عن فعل القبيح والاخلال بالواجب فاذا كان العقاب من جنس هذه المضار التي نعلمها كان ادخل في الزجر واوقع في التحذير فلهذا اوجبنا كونه من جنسها

فاما ما حكاه قاضي القضاة عن النظام

من بعضهم ان النار فيها كبرود الثلج فهذا باطل لانا نعلم ضرورة من دين صاحب الشريعة ان المقصود بعذاب اهل النار انما هو ايلامهم وايصال الضرر اليهم للانتقام منهم بكفرهم وعنادهم فاما برود الحال فليس للعقاب فيه مضرة ولا الم بل هو اضداد ما فيه وبطل فكيف يقال ان اهل النار فيها كحال البرود فبطل ما قاله

واما ما يحكى عن بعض فرق النصرانية

من ان اهل النار يصيرون الى ظلمة دايمة فهو فاسد لان كونهم في هذه الظلمة لا يخلو حالهم اما ان يكونوا فيها مع عذاب يلحقهم او من غير عذاب فان كان مع عذاب يلحقهم فهذا لا ننكره لان كونهم في الظلمة زيادة

في عذابهم وغمهم ووحشتهم وان كان من غير عذاب يلحقهم فكونهم في الظلمة هو نوع من العذاب لا محالة لما فيه من الغم والحسرة ولكن اخطأتم في قصركم عذابهم على الكون في الظلمة لا غير وقد دل الشرع والعقل على تعذيبهم بانواع الايلام فسقط ما قالوه

واما ما يحكى عن بعضهم

من ان العقاب هو الغم الدايم فنحن لا ننكر ان يكونوا في غموم واحزان لا يسع الكون وصفه وزيادة على عقابهم بانواع الالام ولكنهم اخطأوا في قصر عقابهم على مجرد الغموم والاحزان

الصفة الرابعة

الاستخفاف والذي ذهب اليه علماء العترة وجماهير المعتزلة ان العقاب لا بد فيه من اعتبار صفة الاستخفاف وزعمت الاشعرية ان العقاب غير مستحق على فعل المعصية كما ان الثواب لا يستحق على فعل الطاعة وبنوا هذا على مذهبهم وهو ان الله تعالى لا يقبح منه قبيح اصلا والمعتمد في الدلالة على ان العقاب مستحق على فعل المعصية امران احدهما ان العقاب لو لم يكن مستحقا لكان فعله قبيحا لان عقوبة من لا يستحق يكون ظلما والظلم والله تعالى منزه عن فعل القبيح لاجل الحكمة وثانيهما انا قد قررنا ان فعل المعصية سبب في استحقاق العقوبة والذم فلا فائدة في تكريره فاما فساد مذهب الاشعرية فقد اسلفنا الكلام عليه

الصفة الثالثة ان يكون العقاب

والذي ذهب اليه الزيدية والجماهير من المعتزلة هو القول بدوام العقوبة وانه لا اخر له سواء كان المستحق له كافرا او فاسقا

وفيه خلاف. فان الخلاف الاول قول من ذهب ان عقوبة الكفار منقطعة وهذا شيء يحكى عن جمع من الكرامية وطوايف من اهل خراسان زعموا انه لا معنى لخلود الكفار في النار وان عقوبتهم منقطعة. الخلاف الثاني مذهب من قال ان عقوبة اهل الكباير منقطعة وهذا هو قول المرجية على طبقاتهم. ومعتمدنا في الدلالة على دوام العقوبة امران. احدهما ان نعمة الله هي اعظم من كل نعمة من كل منعم فيجب في معصيته ان تكون اعظم من معصية كل من عصى لان العقاب على المعاصي انما يعظم بحسب نعمة من عصى وقد ثبت انه لا قدر من العقوبة المنقطعة الا ويجوز ان يستحق بمعصية بعضنا لبعض. ومعصيتنا لبعضنا بعض هي دون معصية الله تعالى لما ذكرناه ولا يبلغ مبلغها فلهذا وجب القطع بكون العقوبة المستحقة على معصية الله داية وهذا هو مطلوبنا. وثانيهما ان العقاب قد ثبت انه يستحق على حد استحقاق الذم بدليل ان ما به يستحق الذم على فعل المعصية. والاخلال بالواجب يستحق به العقاب ومايه يزول الذم من الندم على المعصية والاخلال بالواجب وبفعل الطاعة لابد ان يكون اعظم يزول به العقاب ايضا. واذا كان الامر كما قلناه وجب تلازمهما جميعا واذا كان احدهما يستحق على جهة الدوام وجب في الاخر كذلك. وقد علمنا بالضرورة ان الذم على الاسائة وفعل القبيح يستحق دايما لا محالة. فيجب ان يكون العقاب كذلك من غير فرق بينهما.

فاما ما حكيناه عن هولاء

الذين قالوا

الذين قالوا بانقطاع العقوبة فقد مضى الكلام عليهم في الخلود فاغنى عن الحكاية.

الصفة الرابعة خلو العقاب

عن شوب الراحة والمسرة والذي ذهب اليه ايمة الزيدية والجماهير من المعتزلة هو القول بخلوص العقاب عن شوب الراحة والروح والسرور واللذة. وقد زعم جمع من المتكلمين ان العقاب لا يشترط فيه ان يكون خالصا عن شوب الراحة وقالوا ان هو الشوب له لا يخرجه عن كونه عقابا. ومعتمدنا في الدلالة على خلوصه من شوب الراحة امران. احدهما ان العقاب انما شرع من اجل الزجر للمكلفين عن الوقوع في المقادير القبيحة وقد تقرر انه لا مضرة في الدنيا يمكن فرضها الا وهي مشوبة بشيء من الراحة فلا بد من انفصاله عن المضار الواقعة في الدنيا ولا انفصال له الا بالخلوص فلهذا اوجبنا خلوصه عن شوب الراحة. وثانيهما ان يكون العقاب خالصا عن الشوب ادخل في الزجر عن فعل القبايح والاخلال بالواجبات فكان لطفا ومن حق اللطف ان يكون مفعولا على ابلغ الوجوه فوجب الا يفعل الا على هذا الوجه.

واحتج هولاء بشبه اوردوها

بزعمهم على كون العقاب مشوبا بالراحة وحاصلها ثلاث.

الشبهة الاولى

قولهم انه لا شي في اهل العقاب من يحسن عقابه لاجل ما استحقه من ثواب طاعاته فلا بد من ان يسقط شي من عقابه في مقابلته

على قولكم بالموازنة ولسقوط شيء من عقابه فلا بد من ان يخفف
عنه من الراحة. والجواب ان مثل هذا النقص لا نؤثره ولا نشعر به
وان كنا نقول بالموازنة كما مضى القول فيه ونحمل منزلة نقص عقابه
من عقاب غيره من اهل النار. فكما انه لا يجد بذلك راحة فكذا ما قالوه

الشبهة الثانية

قالوا اذا جاز ان يفعل بعض العقاب عليه في الدنيا ويكون مشوبا بالراحة كالحدود
الجارية عليهم بما ينكرونه فهلا جاز مثله فيما يستحقونه من العقاب
في الاخرة من غير فرق بينهما. والجواب ان هذه العقوبات
التي تنزل عليهم في الدنيا ليست مفعولة على وجه الانتقام والاستخفاف
وانما هي مفعولة على وجه المصالح. وليس هكذا فعل العقاب في الاخرة
فانه يفعل على الوجه الذي ذكرناه. فلهذا اوجب اثباته خالصا
عن شوب الراحة.

الشبهة الثالثة

قالوا اليس فيهم من يستحق الاعواض على الالام النازلة بهم في الدنيا فلا بد من
تخفيف عقابهم بالعوض الذي يستحقونه ويسقطه عنه بمقداره والعوض
منقطع فلا بد من ان يجد راحة بتخفيف مقدار العوض عن عقابهم كما قلنا
والجواب ان هذا التخفيف والاسقاط اذا كانا يفعلان في الاوقات
الاولة عند دخولهم النار ثم يعود عقابهم الى المقدار المستحق فليس هذا
يكون تخفيفا يحصل به راحة وانما يكون تغليظا فبطل ما توهموه.

الصفة الخامسة ان يكون العقاب

مفعولا على وجه الاستخفاف والاهانة. والذي عليه علماء العترة
وجماهير المعتزلة هو ان العقاب لا بد فيه من الاستخفاف والاهانة.
ومعتمدنا في الدلالة على ما ذكرناه وجهان. احدهما ان العقاب
يستحق بما به يستحق الذم من فعل القبيح وترك الواجب فاذا كان الذم
لا بد فيه من الاستخفاف والاهانة فهكذا القول في العقاب.
وثانيهما ان كون العقاب مفعولا على جهة الاستخفاف والاهانة يكون
ادخل في الزجر واوقع في التحذير عن الوقوع في المعاصي ولهذا اوجب اثباتهما
في العقاب على ما حققناه. فهذا هو الكلام في الصفات التي تنطبع
بالعقل على كون الثواب مختصا بها.

القسم الثاني فيما

يكون طريقه الشرع منها فدل على انواع كثيرة من عقاب اهل النار
وذكرها على وجهين اجمال وتفصيل. اما الاجمال فنحو قوله لا
يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها. وقوله تعالى انها عليهم مؤصدة
في عمد ممددة. واما التفصيل فقد اشار الى ما يأكلونه بقوله تعالى
ليس لهم طعام الا من ضريع لا يسمن ولا يغني من جوع. والى ما يشربونه بقوله
تعالى لهم شراب من حميم وعذاب اليم. والى ما يلبسونه بقوله تعالى سرابيلهم
من قطران وغير ذلك مما تضمنه القرآن من انواع العذاب واصناف النكال.
اللهم انا نعوذ برحمتك من عذابك وبكرمك من غضبك يا ارحم الراحمين
فهذا ما اردنا ذكره من صفات الثواب والعقاب.

الفصل الثالث في بيان احكام اهل الثواب والعقاب في الآخرة

اعلم ان اهل الآخرة سواء كانوا من اهل الثواب او من اهل العقاب فهم يختصون باحكام منها ما يتفقون فيها ومنها ما يختلفون فيها ونحن نذكر كل واحد من القسمين ونميزه من احكام ليكون واضحا بمشية الله

القسم الاول

ما يتفقون فيه وفيه احكام اربعة ■ الحكم الاول ان يكون اهل الثواب والعقاب كاملي العقول ■ وانما اعتبرنا ذلك في حقهم لوجهين احدهما ان اهل الجنة اذا كانت عقولهم كاملة كان ادخل في نعيمهم وابلغ في سرورهم والتذاذهم ■ واذا كان الامر كما قلنا وجب فعله لهم لان من حق الثواب ان يكون مفعولا على ابلغ الوجوه ■ وهكذا الحال في اهل النار فان عقولهم اذا كانت كاملة كان ابلغ في الحسرة وادخل في الملامة لانفسهم منه اذا لم يكونوا عقلاء ■ وثانيهما ان الله حكى في مخاطباتهم واعتذاراتهم ولومهم لبعضهم [بعض] وتقريع الحجة عليهم وما كان سبب هلاكهم وضلالهم وكل هذه الامور […] يحكيها لا يمكن حصولها من جهتهم الا مع تمام العقل وكماله وهكذا الحال في اهل الجنة فيما حكى الله في محاوراتهم وقرار اعينهم وما [كان] سببا للفوز لهم وهذا يدل على ما قلناه ■ الحكم الثاني ان يكونوا عالمين بالله تعالى ضرورة اما كونهم عالمين بالله فلان اهل الجنة لو لم يعلموا الله تعالى لجوزوا انقطاع ما هم فيه من النعيم وهذا يؤدي الى حصول التنغيص في نعيمهم وهو ممنوع بما قدمناه ■ واما اهل النار فلانهم لو لم يكونوا عالمين بالله لجوزوا انقطاع ما هم فيه وهذا يؤدي الى حصول الروح والراحة ■ وهو ممنوع فثبت بما ذكرناه انه لا بد من ان يكونوا عالمين بالله تعالى ■ واما ان علمهم لا بد من ان يكون ضروريا

فلانه

فلانه لو كان نظريا لكان يصح ان يرد عليهم الشبهة وسطروا الشك فيجوزون انقطاع ما هم فيه من النعيم المقيم والعذاب الاليم وهو باطل ■ الحكم الثالث ان يكون المثاب عالما بان كل ما وصل اليه من المنافع المخصوصة فهو ثوابه الذي استحقه ويعلم دوامه ايضا وانما اوجبنا العلم بذلك لامرين ■ اما اولا فلان ذلك يكون ادخل في سرورهم وابلغ في نعيمهم وتلذذهم ■ واما ثانيا فلان الله تعالى لو لم يفعل لهم هذا العلم لجوزوا ان يكون هذه المنافع التي وصلت لهم انما هي من باب التفضل والاحسان وليست ثوابهم الذي يستحقونه فيعتقدون [طمعا] فيكون في ذلك تعريض لهم لاعتقاد الجهل ■ وهذا قبيح فاذا قطعوا بان جميع ما وصل اليهم من المنافع هو ثوابهم المستحق فلا وجه لاعتقادهم خلافه ■ وهكذا الكلام في اهل النار فانه لا بد وان يكونوا عالمين بان ما وصل اليهم من المضار المخصوصة فهو عقابهم الذي يستحقونه ويعلمون دوامه ■ وانما اوجبنا ذلك في حقهم لامرين ■ اما اولا فلانهم اذا لم يعلموا ذلك جوزوا ان تكون هذه المضار الواصلة اليهم ظلما ■ وهذا قبيح لانه تعريض لاعتقادهم الجهل فيكون قبيحا ■ واما ثانيا فلان علمهم بما ذكرناه يكون ادخل في عقوبتهم واكثر في غمهم فوجب القطع به ■ الحكم الرابع ان يكون اهل الجنة والنار ملجاين الى ترك القبائح وطريق الالجاء الى ذلك يكون بوجهين ■ الوجه الاول ذكره الشيخ ابو علي وغيره من الشيوخ وحاصل ما قالوه هو ان الله تعالى يعلمهم انهم لو حاولوا فعل القبيح لمنعوا منه فاذا كانوا يعلمون ما ذكرناه كانوا ملجاين الى

لا يفعلوا شيئاً من هذه القبائح وانما قلنا انهم يكونون ملجئين بما ذكرنا
فيما نقله في المذهب وهو ان لا محالة يمتنع على هذا الحد بغلبة الظن اذا
قويت اماراته • فان الواحد منا اذا كان تغلب على ظنه بامارة قوية
انه اذا اراد اخذ متاع الغير فانه يمنع منه لا محالة • فانه يصير ملجأً الى تركه
لذلك فاذا كان ملجأ بغلبة الظن فكونه ملجأ بما يعلم بذلك احق
واولى • الوجه الثاني ذكره الشيخ ابو هاشم وتقريره ما قاله ان هو لان
الله تعالى يعصمهم بالحسن عن القبيح فلا يكون لهم داع الى فعله وكل من استغنى
بالحسن عن القبيح فانه لا يفعله اصلاً • ويطابق ما يقوله في الشاهد فان
الواحد لو كان على شاطئ الفرات فانه يكون ملجأ الى انه لا يغصب
شربة • ولا وجه لذلك الا لاجل استغنائه بالحسن عن القبيح • فهذه
الاحكام الاربعة التي ذكرناها في احكام اهل الآخرة من اهل الثواب
والعقاب هي التي يذهب اليه علماء الفرقة وجماهير المعتزلة وهي التي
اردنا ان نذكرها في القسم الاول وهي التي يتفقون فيها •

القسم الثاني ما يختلفون فيه •

واعلم ان لاهل الثواب بعد الموت حالات • الحالة الاولى لبثهم
في القبور • الحالة الثانية حصولهم في المواقف • الحالة الثالثة حصولهم
في الجنة • واحوالهم في هذه الامور الثلاثة مخالفة لاهل العقاب
فانهم اهل الثواب في هذه الاحوال التي ذكرناها من الكرامة والمسرة
وغير ذلك من التعظيم • واما اهل العقاب فهو لاحق باهل النار عكسه من الاستخفاف
والاهانة وغير ذلك من الخزي والنكال • اعاذنا الله منه بمنه •

فاما

فاما الكلام في عذاب القبر والمحاسبة ونصب الموازين ونشر الصحف
فقد استوفينا الكلام فيه في الافناء والاعادة فاغنى ذلك عن تكريره
وبالله التوفيق •

ولنختم هذا الباب بالكلام

في شان ما يعتقد بانه من يكونه من اهل الثواب والعقاب •

اعلم ان من المكلفين من يقطع بكونه مستحقاً للثواب • ومنهم من يقطع
بكونه مستحقاً للعقاب • ومنهم من لا يقطع بشيء من ذلك في حقه فلنذكر
ما يعتقد فيه في حق هؤلاء ونذكر ما يخص كل واحد منهم فلاجرم
جعلناهم على مراتب اربع •

المرتبة الاولى

في شان ما يعتقد فيمن يقطع بكونه مستحقاً للثواب • واعلم انه لا طريق لنا الى العلم بكون
هذا المكلف مستحقاً للثواب على القطع الا من جهة الشرع • وذلك
باحد امور ثلاثة اما الخبر من الله او الخبر من رسوله او بظهور المعجزة
عليه ولا سبيل لنا الى العلم بذلك الا باحد هذه الامور الثلاثة ولا
يمكن العلم بذلك بما يظهر من بعض الاشخاص من كثرة الطاعات لانه
لا احد ممن يظهر منه الطاعات الكثيرة يمكن العلم بسلامة حاله عما
يحبط ثوابه او يقطع بكون طاعاته واقعة على الوجه الذي يستحق عليها
الثواب • فبعد العلم بما ذكرنا يمتنع من القطع بكون صاحبها مستحقاً
للثواب عليها فاذن لا بد من الرجوع في معرفة ذلك الى ما حققناه • فاذا
اورد الخبر من جهة الله او من جهة رسوله او ظهر عليه المعجز فانا نقطع بكون
ذلك الشخص مستحقاً للثواب وحينئذ نحترمه ونعظمه ونحله على القطع

بذلك وهذا ظاهر فانا نعلم من حال الملائكة والانبياء انهم يستحقون
الثواب والمدح والتعظيم ونقطع بكونهم من اهل الثواب لا محالة وكما
ورد الخبر من جهة النبي عليه السلام تابعا على امير المؤمنين والقطع
باستحقاقه للثواب بقوله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه لان في هذا الخبر دلالة لنا على امامته كما سنوضح القول فيه
وفيه دلالة ايضا على وجوب موالاته على القطع من غير تخصيص وقت دون
وقت ويدل على فضله واستحقاقه للثواب في جميع الحالات
فثبت بما ذكرناه حكم من يقطع بكونه مستحقا للثواب وحكم ما تعبدنا
به في حاله من حسن المدح والتعظيم ووجوب الموالاة والنصرة
واستحقاق الثواب قطعا

المرتبة الثانية

في بيان ما تعبدنا به فيمن يقطع باستحقاقه للعقاب اعلم ايدك الله انه يمكن
ان نعلم ان بعض المكلفين قد وقع منه الكفر والفسوق لان
كل واحد منهما متميز في نفسه واذا كان الامر كما قلناه
لم يمتنع ان يقع ما قدمنا ذكره من الكفر والفسوق من بعض
الاشخاص فنعلمه مستحقا للذم والعقاب قطعا وهذا ظاهر فانا نعلم
في اليهود والنصارى انهم متمسكون بالكفر ونعلم ايضا الكفر في مثل
عباد الاوثان والاصنام وغيرهم من سائر الكفار وهكذا القول
فيمن يصر على الزنا وشرب المسكر وتعاطي سائر الكبائر فانا نعلم كونه
فاسقا بالقطع ونعلم استحقاقه للذم والعقاب قطعا فاذا ثبتت
هذه الجملة فانا نذم هولاء الذين قطعنا بكفرهم وفسقهم لانا لا

نجوز

نجوز فيمن هذه حاله من الكفر والفسوق المقطوع بهما ان يكون تائبا
في الوقت وبعد هذا لا يمكن القطع باستحقاقهم للعقاب كما انهم
لا يتوبون هذا كما ترى فان مع العلم باستمرارهم على هذه الكبائر من الكفر
والفسوق يكون تائبا فلهذا اجرينا عليهم هذه الاحكام على القطع باستحقاقهم
وكونهم اهلا لها

المرتبة الثالثة في بيان ما تعبدنا

به فيمن لم نقطع بكونه مستحقا للعقاب اعلم ان المكلف قد يكون مستحقا
للعقاب ونحن لا نعلم ذلك مع سلامة الظاهر من حاله وذلك يكون بوجوه
ثلاثة اولها الا نقطع بكون الفعل الذي صدر من جهته كبيرة
واذا جوزنا كونه صغيرة لم نعلم استحقاقه للعقاب وثانيها ان يكون
فعله للكبيرة سرا لا يطلع عليه واذا كان الامر هكذا فحينئذ لا
نعلم كونه مستحقا للعقاب وثالثها ان نعلم وقوع الكبيرة منه ثم بعد
عاد زمانا فانا ما من وقت الا ونجوز فيه توبته ولا نعلم اصراره عليها
ومع تجويزنا لهذا لا يمكننا القطع بكونه مستحقا للعقاب ففي هذه الوجوه كلها
لا يمكننا ان نقطع على كون المكلف مستحقا للعقوبة لما حققناه فاذا
ثبت هذا فنقول انا متى علمنا فاعلا للكبيرة فانا نذمه ونلعنه مطلقا
من غير شرط فاذا ما فعل المعصية وكانت على احد تلك الوجوه المتقدمة
فانا نذمه بشرط الاستحقاق لان الامر فيه اذا كان محتملا فلابد من اعتبار
الشرط لان ذمه على الاطلاق لا يحسن وانما يكون ذمه بهذا الشرط وهذا
كله ايضا اذا لم يكن ذنبه معلومة او مظنونة بخبر واحد فان كانت

التوبة من جهته معلومة او مظنونة فانه لا يحصن ذمه ولهذا فان من عصى لعنا
امير المؤمنين وفسق بمحاربته ثم روت توبته بالاحاد فانه لا يحبس ذمه
بعد ذلك لما ذكرناه.

المرتبة الرابعة فيما

بعد نا به ممن ثم يقطع بكونه مستحقا للثواب. اعلم ان متى علمنا
وقوع الطاعة من جهة المكلف لا غير فانا نعلم استحقاقه للمدح والثناء على
فعلها كما ذكرنا فيمن فعل المعصية وحدها فانه يستحق الذم لا محالة.
فاما اذا فعل مع الطاعة معصية اخرى جاز ان يمدحه ونثني عليه بشرط
وهو الا تكون تلك المعصية محبطة لما استحقه من الثواب على تلك الطاعة
لانا نعلم بالعقل. انه متى ظهر منه فعل الطاعة ثم فعل معها معصية
اخرى. فانا نجوز ان تلك المعصية تكون مؤثرة في ثواب تلك الطاعة كما
في الفاسق اذا تاب عنها فانا نذمه بشرط فهكذا ما قلناه ههنا
فهذا ما اردنا ذكره في هذا الباب من صفات الثواب والعقاب.
وما يتعلق بهما مما لا بد من ذكره معهما وبالله التوفيق. واذ قد بينا
ما المقصود مما يتعلق بصفات عقاب الكفار والفساق. فلنذكر الآن
ما يتعلق به الاكفار من الاعتقادات وغيرها من الاقوال والافعال

الباب الثالث في ذكر الاكفار

وحقائق احكامه. اعلم ان الخوض في الاكفار صعب ومطلوب النظر فيه
ضيق. ومسالكه دقيقة غامضة ودرك مقصوده على طريق الشرع واضح ولا
مجال للعقول في اثباته وانما مورده النصوصات القرآنية والقواطع السمعية

ولغموضه

ولغموضه اشتد فيه الخلاف وكان فيه معظم الزلل. فنقول حق
على من خاض فيه ان يتقي الله في خوضه. وان ينظر فيه بعين البصيرة ويكون
معولا في جميع احواله على الانصاف ويعدل عن عصبية حاملة لعصبيته
لمذهبه والتعصب لمحبة سلفه ولا يقدم على الاقطاع بشيء ومتى
تعلى بعدم عند الله وحجة اذ لم يجد نصا يعول عليه ولا اصولا يستند اليه
ان يكون التوقف له اولى. والاحجام له عن الهجوم من بعد نصه انكى
ونحن نمهد في هذا الباب اصوله وقواعده فنذكر اولا مقدمات
الباب ثم نذكر ثانيا مقاصده ثم نردفه بالكلام في لواحق الباب وتمامه
ولا جرم اشتمل هذا الباب على اقسام ثلاثة. وقبل الخوض في شرح هذه
الاقسام الثلاثة نذكر خلاف الناس في الاكفار. اعلم ان
خلاف الناس في الاكفار لا يخلو حاله اما ان يكون واقعا في نفس
ما يقع به الاكفار او فيما يكون طريقا الى الاكفار. فهذان وجهان
وكل واحد منهما فيما قد وقع الخلاف والنزاع فلنقتصر من ذكر الخلاف
عليهما.

الوجه الاول فيما يقع فيه

الاكفار وما لا يقع. والذي ذهب اليه ائمة الزيدية والجماهير من العترة
هو ان الاكفار لا يقع بكل معصية على الاطلاق بل من المعاصي ما يكون
صغيرا ومنها ما يكون كبيرا. ويعد في الفسق ومنها ما يكون كبيرا ويعد
في الكفر. ثم الكفر قد يكون تارة بالاقوال وتارة بالافعال وتارة
بالاعتقادات على حسب ما تقتضيه الشرع. ويدل عليه نصوصه وقد

خالفنا فی هذه الجملة فرق وطوایف وجمله من خالفنا فیما ذکرنا فرق اربع ●

الفریق الاول هم الخوارج

وقد اختلفوا علی اقوال اربعة ● اولها قول من زعم ان کل معصیة کفر وبنوا علی ان یکون فی المعاصی ما لا یکون کفرا ● وثانیها مذهب من زعم ان جمیع المعاصی کلها تکون کفرا الا ما کان من معاصی الانبیاء فانه غیر معدود فی الکفر ● وثالثها قول من زعم ان کل المعاصی کفر الا ما یقع عن سبیل السهو والتاویل ● ورابعها قول من زعم ان جمیع المعاصی کلها کفر نعمه ولیست کفرا علی الاطلاق ● فهذه مقالة الخوارج فی الکفر مضطربة کما تری ●

الفریق الثانی الذین ذهبوا الی

ان الاکفار متعلق بالاعتقادات دون غیرها من سایر الافعال ● وهذا هو مذهب الامامیة والجهمیة ● فانهم لما ذهبوا الی ان الایمان هو المعرفة بالقلب لا غیر جعلوا الکفر ما یضاده مما هو راجع الی افعال القلوب ●

الفریق الثالث الذین زعموا الی ان

الاکفار لا مدخل له فی الاعتقادات اصلا وانما هو مقصور علی افعال الجوارح لا غیر وهذا هو مذهب اصحاب المعارف کالجاحظ والاسواری وطبقتهما ● فانهم لما ذهبوا الی ان المعارف کلها ضروریة ● وانها لا تتعلق بهم فعلها زعموا ان الاکفار یتعلق بافعال الجوارح وافعالها ● کما ان الایمان متعلق بها

الفریق الرابع الذین زعموا

ان الایمان انما هو القول والاقرار ● فلما ذهبوا الی هذه المقالة قالوا ان الکفر مقصور علی الاقوال فقط ● وانه لا مدخل له فی اعمال الجوارح والاعتقادات ● وانما هو مقصور علی الاقوال التی المناقضة للایمان لا غیر وهذا هو مذهب الکرامیة فانهم زعموا ان الایمان من قبیل الاقوال والاقرار فلهذا جعلوا الکفر ما یقابله من ما یکون من جنس الاقوال ایضا وسنحکی قولهم فی الایمان عند الکلام فی الاسماء والاحکام ونبطله بعون الله تعالی ●

الوجه الثانی من الخلاف

فی طریق الاکفار والذی ذهب الیه ائمة الزیدیة والجماهیر من المعتزلة انه لا فرق فی الاکفار بین ان یکون الکفر منصوصا علیه اومتاولا فی کونه کفرا ● وان الاکفار کما یکون بالتصریح فقد یکون بالتاویل ایضا ● وذهب العنبری ومن تابعه الی ان الاکفار لا یکون بالتاویل وانما یقع بما کان تصریحا کما نقول فی کفر الیهود والنصاری وعبدة الاوثان والاصنام ومنع ان یکون المصلون الی القبلة کفارا لاعتقادهم تعظیم الله تعالی وتصدیق رسله فیما جاء وبه من امور الاخرة ● وزعم ان تاویلاتهم الباطلة واعتقاداتهم الفاسدة لا تخرجهم من الاسلام مع تمسکهم بعلقة الایمان وصلاتهم الی القبلة وتعظیمهم لصاحب الشریعة ● واعتقادهم لصدقه فی هذه ردة ما ذکرناه فاما تفصیل المذاهب فی الجامعین للخطاء والعمد من المخالفین

الثاني في الاكفار ● والمختار عندنا ان الكفر متعلق بالاقوال والافعال والاعتقادات وانه لا يختص بنوع منها دون نوع كما سنذكره في قسم المقاصد من هذا الباب ونشرح الكلام في كفر التاويل ونظهر ما عندنا فيه بعونة الله فهذه جملة كافية في ذكر الخلاف ونشرع في تفصيل الاقسام الثلاثة ●

القسم الاول في ذكر مقدمات التكفير

وسوابقه وهو مشتمل على مسائل خمس ● **المسئلة الاولى في ماهية الكفر** وتفصيل احكامه ● فهنا فائدتان ●

الفائدة الاولى

في ماهية الكفر وللعلماء في تعريفه اقوال ثلثة ● اولها قول المعتزلة وفاضل كلامهم في حد الكفر انه فعل قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ● وهذا فاسد لامرين ● اما اولا فلان الفسق ايضا هو فعل قبيح او اخلال بواجب ● ولاشك ان الكبائر الفسقية متفاوتة في العقاب ايضا ويزيد بعضها على بعض فيلزم ان يكون الفسق داخلا في حد الكفر ● وهذا يبطل ما قالوه ● واما ثانيا فلان انواع الكفر في انفسها متفاوتة في العظم فمن جحد الله ليس كمن شبهه بخلقه بل يجب ان يكون عقاب احدهما اعظم من عقاب الاخر مع استوائهما في كونهما كفرا ● اللهم الا ان يريدوا ان الكفر هو الذي يكون عقابه اعظم من عقاب الفسق ● ولكنهم قد حدوا الفسق بانه الذي يكون عقابه دون عقاب الكفر ● وهذا دور محض يجب القضاء ببطلانه ● **وثانيها** قول بعض الاشعرية المحققين منهم وهو

الجحد لله تعالى ● وهذا فاسد لامرين ● اما اولا فانه ان اردنا بالجحد عدم العلم بذات الله فهو فاسد لانه كان يلزم فيمن لم يعلم قدمه وكماليته وسائر صفاته الا يكون كفرا ● ومعلوم ان عدم العلم بها كفر لا محالة ● وان اردنا بالجحود الجهل بالله تعالى مطلقا سواء كان جهلا بذاته او بصفاته فهذا يلزم منه اكفار علماء الامة لانهم مختلفون في ذاته تعالى وفي صفاته الذاتية والفعلية ومعلوم ان اقوالهم ليست حقا كلها ● ثم انه لو اردنا بالجحود الذي قاله الجهل بذات الله او بصفاته للزم تكفير لمشايخنا ومشايخهم وهذا هو باطل قطعا ويقينا ● واما ثانيا فلان انكار النبوة وكون القرآن معجزا وانكار ما علم بالضرورة من دين صاحب الشريعة من الحشر والنشر واحوال الآخرة كفر بلا اشكال ● وليس جحدا لله تعالى فبطل ما قاله ● لانا نقول ان انكار هذه الامور كلها لا يتم الا مع الجحد لله تعالى لان الدلالة لما قامت على صدق صاحب الشريعة فلا يمكن انكار شيء من هذه الاشياء الا مع الجحد بالله تعالى ● فلهذا اعتبرنا انكارها جحدا بالله تعالى وانكارا له لانا نقول هذا فاسد فانه لو كان الامر كما زعموه للزم ان يكون الاختلاف في المسائل الاجتهادية موجبا للاكفار ايضا ● وبيانه ان من شك في مسئلة فرعية يعلم ظاهرا فله ان يقول لخصمه لا يمكنك انكار ما قلته الا برد القرآن وذلك لا يتم الا مع الجحود بالله تعالى ● فيلزم ان يكون انكار الحكم في تلك المسئلة الفرعية جحدا لله تعالى وانكارا له ● واذا بطل ذلك فسد ما ذكروه ● **وثالثها** قول من زعم ان حقيقة الكفر هو انكار احكام مخصوصة على صحة من تحريمه

المناكح والموارثة والدفن وغيرها وهذا فاسد لانه لابد من سبق العلم
بحقيقة الكفر حتى يمكن اجراء هذه الاحكام على صاحبه فلو استفدنا
معرفة حقيقة الكفر من هذه الاحكام كان دورا او وقفا وانه محال •
فهذه التعريفات التي ذكرناها فاسدة كما ترى • **والمختار**
عندنا في تعريف ماهيته ان يقال هو تكذيب الرسول في شيء
مما جاء به مما يعلم ضرورة من دينه • ونعني بالتكذيب امرين احدهما نص التكذيب
فهو كفر لا محالة له • وثانيهما ما يعلم بالضرورة دلالة على التكذيب فالذي
يكون تكذيبا محضا نحو انكار نبوته ورد اقواله • والذي يكون دالا
على التكذيب نحو لبس الغيار الذي هو امارة للنصارى وشد الزنار الذي هو
امارة لليهود فان هذه الامور وان لم تكن تكذيبا صريحا الا انها تدل
على انه لا يفعلها ولا يلتزمها الا المكذب • لا يقال ما ذكرتموه من حد الكفر
باطل بامرين • اما اولا فلان عدم التصديق اعم من التكذيب فكان يلزم
على ما قلتموه فمن يكذب بالرسول ولا يصدقه الا يكون كافرا لانه لم يكذب
ولم يصدق وقد تقرر انه كافر لا محالة له • فسقط هذا الحد • واما ثانيا
فلان سب الانبيا واحراق المصاحف وهدم المساجد وغيرها من المعاصي
الكفرية كلها كفر بالاتفاق ومعلوم انها ليست من التكذيب في شيء فبطل
ما جعلتموه حدا في تعريف ماهية الكفر • لانا نقول اما ما ذكروه
اولا فجوابه ان الرسول عليه السلام لما ادعى وجوب تصديقه على الكافة
وكان وجوب تصديقه معلوما بالضرورة من دينه فلا جرم كان عدم تصديقه
نازلا منزلة تكذيبه لا محالة له • فلهذا عددناه من جملة التكذيب • واما ما ذكروه

واما ما ذكروه ثانيا فجوابه انا نقول انما يكفر من سب الانبيا
ومزق المصاحف واستخف بهذه الحرمة في حق من ذكرنا لاجل انا قد
علمنا بالضرورة من دين صاحب الشريعة • انه كان يجعل هذه الاشيا
دلالة على الكفر وامارة له فلهذا اسندناه لصدورها عن فاعلها كونه
مكذبا لصاحب الشريعة بخلاف سائر المعاصي • فانا لا نعلم بالضرورة
من دينه • كونها دلالة على الكفر وعلامة له كالزنا والسرقة فلهذا
لم نحكم على هذه المعاصي بكونها كفرا وظهر بما قلناه الفرق بينهما •

الفائدة الثانية في بيان الاحكام

المختصة بالكفر • اعلم ان الكفار منقسمون والكفر يجمعهم
الى اصناف ثلثة • **الصنف الاول** منهم هم عباد
الاوثان والاصنام والنيران والشمس ونحو مشركي العرب من اهل الحرب
فهؤلاء لا يدينون بدين حق ولا يستندون الى كتاب ولا شريعة •
الصنف الثاني وهم الذين كانوا على دين الاسلام
فانقلبوا عنه وبدلوه وبذلك ظهر كفرهم • **الصنف الثالث**
هم اهل الذمة ممن هو على دين وتعزى الى شريعة • وهؤلاء هم اليهود
والنصارى ومن هو في حكمهم انهم اهل كتاب من الكتب الماضية المنزلة
على الانبيا عليهم السلام • فاهل الكفر كما ذكرنا منقسمون الى هذه
الاصناف الثلثة ولهم احكام مختصة بهم ومحاكمات عليهم • وتلك الاحكام
على نوعين عامة وخاصة • **النوع الاول** وهي الاحكام العامة

وهي عشرة • اما اولاً فالقتل الا لمانع من امان او هدنة او ذمة
واما ثانياً فاخذ المال على وجه الاغتنام واما على جهة الجزية من اهل الكتب
المنزلة • واما ثالثاً فتحريم المناكحة على اختلاف بين الائمة والفقهاء
في ذلك • واما رابعاً فانقطاع الموارثة مع حصول الاسباب الموجبة
للارث من القرابة • واما خامساً فانقطاع الموالاة وحصول المعاداة
واما سادساً فتحريم الدفن في مقابر المسلمين • واما سابعاً فتحريم
الصلوة خلفه وعليه اذا مات • واما ثامناً فرد شهادته على
اختلاف في ذلك بين الفقهاء والائمة • واما تاسعاً فانقطاع المناصرة
والمعاضدة الا لوجه يوجب ذلك • واما عاشراً فاستحقارهم واسقاط
تعظيمهم • ووجوب الاستخفاف بهم وغير ذلك من الاحكام التي يوجبها
الكفر ويقتضيها فهذه هي احكامهم العامة •

النوع الثاني الاحكام الخاصة

وكل واحد من هذه الاصناف الثلاثة تخص باحكام فمنها ما يتعلق
بالنفس نحو القتل والاسترقاق على وجوه مختلفة واعتبارات سفاه
ومنها ما يتعلق باخذ المال نحو الاغتنام • واخذ الجزية بالشروط المعتبرة
في ذلك • ومنها ما يتعلق بالامان وعقد الهدنة على وضع الحرب
بين المسلمين واهل الحرب • ومنها ما يتعلق بعقد الذمة بين الامام
والمسلمين لاهل الذمة من اليهود والنصارى على اقامتهم الجزية
ودفعها • فهذه احكام الكفار قد اشرنا اليها وذكرنا الى ما طيها •

ومعاودها واومانا الى تراجيحها ومقاصدها على جهة الاجمال فاما احكام
كل واحد من هذه الاصناف الثلاثة على سبيل التفصيل والحاق
كل واحد بما يخصه من الاحكام فلا سبيل اليه لاخراجه عن المقصد
الذي قصدنا كشفه وبيانه في هذا الكتاب وموضعه اللائق به هو الكتب
الفقهية فما نحن بصدده هو الابانة والكشف عن الحقايق الالاهية
والاسرار الدينية وهو بمعزل عنها فلا يمزج احدهما بالاخر وهذا تمام
هذا الموضع وقد وفينا به وبالله التوفيق •

المسئلة الثانية في طريق معرفة

الكفر وما يستعمل في اثباته من الادلة • ويشتمل هذه المسئلة على
بيان فايدتين •

الفايدة الاولى في الطريق الى معرفة

الكفر • اعلم ان الكلام في الاكفار لما كان خصوصاً في مقادير
الثواب والعقاب • واستحقاق احكام مخصوصة • وكان الذي نعلمه
من جهة العقل ونقطع به هو استحقاق العقاب على المعاصي مطلقاً فاما
كون هذه المعصية بعينها كبيرة او صغيرة او كفراً او فسقاً او ان
هذه المعصية اكبر من معصية اخرى وان هذه المعصية يستحق عليها عقاب
عظيم • وان ثواب هذه الطاعة اكبر من ثواب طاعة اخرى وان عقاب
الكبيرة محبط لثواب صاحبها وان عقاب الصغيرة مكفر في جنب ثواب
صاحبها • فهذه الامور كلها وما شاكلها من احكام الثواب والعقاب
لا سبيل الى معرفتها بالعقل وانما موردها وطريق العلم بها هو الشرع

لا يغني • وهكذا القول فيما يجري من الاحكام على أهل الكبائر من الكفار
والفساق فانها امور عديدة استاثر الله بعلمها واحاط بتفصيلها العقل
لايقال فهل يمكن ان يتفاوت حال المعاصي في استحقاق
العقاب مع استوائها في كونها كفرًا • لانا نقول نعم فانا نعلم
ان بعض انواع الكفر اعظم من بعض مع استوائها في كونها كفرًا
اذ لا شبهة ان الجحود بالله والاشراك معه بعبادة غيره اعظم من تكذيب
نبيه ونعلم قطعًا بالضرورة ان ادعاء الربوبية واستحقاق الالهية
اعظم جرمًا من استحلال الجرعة من خمر • وهكذا القول في سائر انواع
الفسق • فانا نعلم قطعًا ان قتل امام من ائمة المسلمين اعظم جرمًا
عند الله من قتل واحد من سائر الناس مع استوائهما في كونهما فسقًا
ونعلم ايضًا ان قتل عالم من علماء المسلمين اعظم عند الله من شرب قدح
من خمر • وهكذا القول في سائر الانواع الكفرية والفسقية • فانه لا يمتنع
ان يكون بعضها اعظم من بعض فقد ظهر لك بما حققناه مقصد هذه
المقالة وهي انه لا يمكن الوصول الى هذه الاحكام الكفرية الا
بالطرق الشرعية • والادلة النقلية كما سنوضحه هاهنا بمشيئة الله تعالى

الفائدة الثانية في بيان ما يجري في اثبات الاكفار من

الادلة الشرعية • اعلم لما قد ذكرنا ان الاكفار لا يعلم الا بادلة سمعية شرعية
واوضحناه فلا بد من ذكر ما يجري فيه من الادلة وما لا يجري فهذان طرفان

الطرف الاول في بيان ما يستعمل في اثبات

الاكفار من الادلة الشرعية وجملة ما يجري فيه من القواطع مسالك

اربعة

اربعة • **اولها** النصوص القرآنية المقطوع بظواهرها التي
لا تحتمل تأويلا لا على قرب ولا بعد • فمتى دلت هذه النصوص على حكم من
من الاحكام وجب القطع به سواء كان كفرًا او غيره • ولا نشترط في
اثبات الكفر بالآيات الواردة الا كونها نصوصًا مقطوعًا بظواهرها فقط
ولا نشترط كون اصلها معلومًا لان اصل القرآن كله متواتر مقطوع
به فلا حاجة الى اعتبار هذا الشرط • وثانيها الاخبار المنصوصة
ولا بد فيها اذا استعملت دلالة على الكفر من اعتبار شرطين • اما اولا
فلا بد من ان يكون نصوصًا فيما تناولته مقطوعًا بظواهرها من حيث انه لا يكون
محتمله للتأويل قريبًا كان او بعيدًا • واما ثانيا فلان اصل الخبر
لا بد من ان يكون منقولا بالتواتر لانه وان كان ظاهره نصًا لا يحتمل
التأويل فليس مقطوعًا به لانه منقول بالآحاد فلا يكون موصولا
الى العلم فاذن لا بد من اعتبار هذين الشرطين فيما يكون دليلا على
الكفر من الاخبار • وثالثها الاجماع ولا شك ان الاجماع عندنا
من الادلة القاطعة وهو حجة اما ورد ولا بد فيه من مراعاة شرطين
اما اولا فلا بد من ان يكون منقولا بالتواتر حتى يصح ان يكون معلومًا
ويقطع بما تناوله • واما ثانيا فلا بد من ان يكون مراد الامة فيه معلومًا
لكي يقع القطع متعلقه فان لم يكن اصل الاجماع منقولا بالتواتر لكونه
منقولا بالآحاد او كان منقولا بالتواتر • لكن ليس مراد الامة منه
معلومًا بل ربما يكون مرادهم فيه ملتبسًا بغيره • فمتى كان الاجماع
على هذه الصفة خرج عن ان يكون دليلا على الاكفار وموصولا الى

ورابعها القياس الذي يكون في معنى الاولى فهذا يجوز ان نعلم في
بعض الافعال انه كفر وانه من جملة الكبائر بدلالة قاطعة ثم يكون
هاهنا ما هو اعظم منه واكثر فيجب ان نقضي بكونه كفرا بطريق الاولى
وهذا يجوز ان يقال ان الاستخفاف بحق النبي صلى الله عليه وسلم كفر
لا محالة فالاستخفاف بحق الله تعالى ادخل منه في كونه كفرا واوجب
القطع بكونه كفرا بالنظر الى ما قلناه فهذا النوع من القياس
لا يمتنع ان يجري فيه ويكون دليلا على الاكفار لانه مقطوع به وهكذا
القول فيما شاكله وربما يقدح في جعله دليلا على الاكفار نظر
لكن الاولى ما ذكرناه فاما القياس الذي يحتاج الى استنباط علة
وذكر جامع فانه لا يكون دليلا على الاكفار وسنذكره من بعد بمشية
الله تعالى

الطرف الثاني في بيان ما لا يكون

طريقا الى الاكفار من الادلة الشرعية اعلم ان من الادلة المستعملة
ما يستحيل كونه طريقا الى الاكفار ويمتنع الاستدلال به وذلك امور جملته
اولها العقل وقد ذكرنا فيما سلف انه لا مجال للعقل في اثبات الاكفار
لانه كلام في مقادير الثواب والعقاب وهذا امر غيبي لا يمكن الوصول
اليه الا بادلة الشرع المقطوعة وثانيها ظواهر القرآن وانما يمتنع
الاستدلال بها عليه لان ظواهر القرآن لا تفيد الا غلبة الظن ولا تفيد
القطع فيما نحن فيه فلهذا تعذر الاستدلال بها وثالثها ظواهر السنة
المقطوع باصلها فانه لا يجوز اثبات الاكفار بشيء من هذه الظواهر

وانما يكون هذه الظواهر مستندا للمسائل الفقهية فاما الاكفار
فلا ورابعها الاجماع المنقول بالاحاد فان مثل هذا الاجماع
لا يكون طريقا الى الكفر ولا يجوز اثباته به وخامسها القياس الشبهي
الذي يفتقر الى تحصيل العلة وذكر الجامع بين الاصل والفرع وهذا نحو ان
يقال انما كفر المجبر لانه جاهل بالله فالمشبه جاهل به مثله فمثل هذا القياس
لا يجري في الاكفار ولا يمكن ان يكون دليلا عليه واعلم ان هذه الادلة
التي ذكرناها انما بطل استعمالها في اثبات الاكفار لما كانت غير موصلة
الى العلم وانما يستعمل في الامور المظنونة والمسائل الاجتهادية
وقد انعقد الاجماع على ان الاكفار لا يكون الا بمسلك قاطع فلهذا
لم تكن هذه الامور الخمسة جارية فيه لما ذكرناه وهذا الذي اوردناه
من الادلة التي تجري والادلة التي لا تجري هو مذهب ائمة الزيدية
والجماهير من المعتزلة لا يختلفون فيه

المسألة الثالثة في انه لا بد ان يكون

الكفر معلوما اولا فنقول حكى الشيخ ابو القسم في مصنفه في الاكفار
عن جماهير المتقدمين من شيوخ المعتزلة ان كل كفر فانه لا بد من ان يكون
معلوما بالادلة الشرعية وان يكون لنا اليه طريق ومنعوا من ان يكون
هاهنا كفر ولا دليل لنا عليه نعلمه الله تعالى ونحن لا نعلمه وفرقوا بينه
وبين الفسق فقالوا ان الكفر لا يمكن اثباته الا وعليه دليل قاطع من جهة
الشرع وزعموا انا قد تعبدنا في الكفر باحكام مخصوصة كالقتل وتحريم

المناكحه والموارثه وهذه الاحكام لا يمكن اجراوها الا مع العلم بالكفر • واما الفسق فيجوز اثباته وان لم يكن عليه دليل وقالوا ان الفسق ليس له حكم مخصوص يتعذر ايضا له الى مستحقه الا مع العلم بعينه • وقالوا ان المصلحه اذا تعلقت ببعض الافعال بان مرتكبها يكون فاسقا وجب على الله تعالى ان يعرفنا تلك الكبيرة بعينها والا فلا حاجة الى تعريف الكبائر الصغيرة ولهذا اورد التوقف في هذه الكبائر لانه علمنا انما تعلقت بها مصلحه فهذا تقرير مقالة المعتزله • وقد اورد قاضي القضاه هذه المسئلة في كتابه المغني ولم يحك فيها خلافا عن احد منهم • وهذا يدل على ان مذهبهم جميعا ما حكاه الشيخ ابو القسم • والذي يختاره ويصح لي من مذهب ائمتنا عليهم السلام • وهو مذهب الشيخ ابي القسم انه لا يمتنع ان يكون هنا كفر وليس عليه دلاله منصوصة ويكون كفرا عند الله ولا نعلمه ولا يتعلق بعرفنا بكونه كفرا مصالحه فلهذا جوزنا ان يكون كفرا ولا نعلمه وان يكون حاله كحالة الفسق فكما جاز ان يكون هاهنا فسق ولا نعلمه ولا دليل عليه فهكذا لا يمتنع ان يكون هاهنا كفر ولا دليل عليه ويدل على ما قلناه وجوه ثلثة •

الوجه الاول

انا نقول اي مانع من ان يكون في الذنوب ما يكون عقابه عقاب الكفر ثم لا يكون في تعلق هذه الاحكام الكفرية بمرتكبه مصالحه فلا جرم لم يجب على الله تعالى ان يعلمنا بانه كفر اذ لا صلاح في الدين يتعلق بمعرفته • واذا لم يكن في تعريفنا به مصلحه جاز حصوله ولا نعلمه فلهذا جوزنا كفرا لا دليل عليه •

الوجه الثاني انه

يجوز في بعض المكلفين ان يكون كافرا عند الله تعالى وهو يكتم كفره

ولا يجوز

فلا يجوز تعلق هذه الاحكام به لان الصلاح في الدين الاستعلو في الاحكام ولا يجوز اجراوها الا على ما علمناه كافرا بالظهور واذا كان الامر كما قلناه لم يمتنع ان يكون في الذنوب ما هو كفر عند الله ولا يتوجه علينا اجرا هذه الاحكام عليه •

الوجه الثالث

اليس قد جوزتم ان يكون هاهنا فسق ولا نعلمه بالاعيان لا علية دلاله ويتعلق بعض المعاصي الفسق في علم الله ولا يكون في تعلق الاحكام الفسقيه بهذه المعصية مصلحه فلهذا لم يعلمنا الله تعالى بها فاذا كان هذا جائزا جاز ان يكون هنا ايضا كفر ولا نعلمه كما جاز في الفسق بينهما من غير فرق بينهما • والجامع بينهما ان كل واحد منهما يختص باحكام مخصوصه لا بد من تعريفه بعينه حتى يمكن اجراوها فاذا جاز ثبوت احدهما ولا يكون معلوما جاز في الاخر ايضا • فثبت بما ذكرناه من هذه الوجوه انه اذا جاز فسق ولا دليل عليه جاز ان يكون كفر ولا دليل عليه ايضا • لا يقال انه ليس في الفسق حكم يختص بالتعيين يتعذر اجراوه على مستحقه من دون العلم به بخلاف الكفر فانه لا يمكن اجرا احكامه الا مع العلم به • وبيانه ان احكام الفسق هي الذم واللعن والبراءة وهذه الاحكام يمكن على الجمله من دون العلم على التعيين بخلاف الاحكام الكفرية كالقتل وتحريم المناكحه والموارثه وغيرها فان هذه الامور لا يمكن اجراوها الا مع التعيين فلهذا افترقا فجاز ثبوت فسق لا نعلمه ولم يجز ثبوت كفر ولا نعلمه • لانا نقول هذا فاسد فان للفسق احكاما يتعذر اجراوها

على مستحقيها مع عدم العلم به وهذا نحو القطع به في السرقة والرجم في
الزنا وعدم الصلاحية للشهادة والقضاء والامامة وغير ذلك فهذه
الاحكام لا يمكن اجراؤها الا على التعيين ●

واحتج قاضي القضاة لتقرير مذهب

المعتزلة بما نذكره وحاصل ما قاله هو ان وعيد العبد بعقوبة
مخصوصة واجراءها على عين من الاعيان يقتضي وجوب تعريف
تلك العين والا كان تكليفا بما لا يطاق ● فاذا كانت تلك العين
يلزم فيها تلك العقوبة على فعل مخصوص ● فلا بد من تعريفها لذلك
الفعل ● وقد تقرر في كل الكفر ان الواجب فيه القتل والعنا
والاعتداد الحربيه وضرب ان التوارث يمتنع لاجل الكفر ايضا وهكذا
القول في جميع الاحكام الكفرية واذا كان الامر كما قدمنا
فلا بد من تعريف ما يكون كفرا حتى يمكن من اجراء هذه الاحكام
على فاعله فهذا ملخص ما ذكره في نصرة هذا القول ●

والجواب عما اورده من وجهين اما اولا فانا

اذا جوزنا كفرا ولا دليل فانا لا نجوز اجراء هذه الاحكام عليه
بل نمنع من اجرائها اذ لو جوزنا اجراءها كان ذلك تكليفا لا يطاق كما زعم
بل نقول اما اذا جوزنا كفرا من غير دليل لم يكن في هذه الاحكام
مصلحة فلهذا امتنعنا من اجرائها عليه ● وثانيا فهذا الذي ذكره
معارض بما هو موجود في الفسوق ● فانه يختص باحكام مخصوصة لا يمكن

اجراؤها

اجراؤها الا مع التعيين ● الا ترى ان السرقة تختص بالقطع والزنا
يختص بالرجم وغير ذلك من انواع الفسوق التي تختص باحكام مخصوصة
فاذا جوزتم فسقا ولا يكون عليه دلالة مع اختصاصه منها باحكام
مخصوصة جاز ان يكون ههنا كفر ولا دليل عليه مع اختصاصه
من غير فرق ● لا يقال اذا جوزتم كفرا لا دليل عليه فجوزوا
ايضا ان يكون ههنا ايمان ولا دليل عليه لانهما مستويان في
ثبوت احكامهما فاذا جوزتم في احدهما ان يثبت ولا يكون عليه دلالة
فجوزوه في الاخر ● لانا نقول هذا فاسد فان المدح بالايمان الى
فعل الطاعة مع القول والفعل والاعتقاد كما سنوضحه من بعد واذا
كان الامر فيه هكذا فلا بد من ان يكون معلوما في نفسه حتى يمكن
فعله ● ونصح القصد اليه ويمكن الاتيان به فبطل ما قالوه وظهر
الفرق بين الكفر والايمان ●

المسئلة الرابعة في بيان متعلق الاكفار

اعلم ان المعاصي منقسمة في نفسها الى ما يكون متعلقا للاكفار و
ما لا يكون متعلقا له ● والذي ليس متعلقا للاكفار ينقسم الى ما يكون
صغيرة والى ما يكون كبيرة كالمعاصي التي يتعلق بها الفسق فهذا
العصيان لا يتعلق بهما الاكفار اصلا ● واما الذي يتعلق به الاكفار من المعاصي
فقد ذكر قاضي القضاة في كتابه ان الذي يكون متعلقا للاكفار
لا ينفك عن ان يكون له تاثير فيما يلزم من اثبات ذاته او اثبات صفاته وتصديق

رسله ونحوه عبادته او ما كان مودياً الى هذه الامور فهذه وجوه
خمسة لابد من شرحها **اولها** اثبات ذاته تعالى وما
يخصها من اثبات الاستية واتخاذ الشركا ونحو تشبيهه بخلقه
وما شاكل هذا **وثانيها** ما يخص صفاته تعالى من نحو القادرية
والعالمية والحيية وسائر صفات ذاته الالهية وليس يخلو الحال
في نفي هذه الصفات اما ان يكون نفيه متعلقاً بمعقول القادرية والعالمية
وسائرها فهذا كفر لا محالة واما ان يكون متعلقاً بنفي كونها
احكاماً زائدة واحوالاً او غير ذلك مما قد وقع خلاف المتكلمين من اهل
القبلة فهذا ونحوه مما لا يتعلق به الاكفار عندنا كما سنقرره في
حكم مخالف الحق من اهل القبلة **وثالثها** تصديق رسله وهذا
نحو نفي النبوة وتكذيب الرسل فيما جاءوا به من امور الدين
ورابعها عبادة غير الله كعبادة الاوثان والاصنام
كان مثل هذا يكون كفراً لا محالة **وخامسها** رد ما هو
معلوم ضرورة من دين صاحب الشريعة وانكاره وهذا نحو تحليل ما علم
بالضرورة تحريمه كالخمر والميتة ونحو الاستخفاف بالله تعالى وبرسوله
كالقاء المصحف في القاذورات ونحو السب لرسول الله فالذي نريده
ان هذه الامور وما شاكلها يكون كفراً لا محالة لدلالته على التكذيب
فهذه الوجوه الخمسة يتعلق بها الاكفار وما سابعها مما يكون [illegible]
عنها وانما اوجبنا ان يكون متعلقاً بها لانا قد علمنا قطعاً ان ترك الصلاة
ليس كفراً وان فعل الزنا ليس كفراً الى ما شاكلهما من المعاصي والآثام

والتروك

والتروك وانما لم يكن كفراً لما كانت غير متعلقة بهذه الامور
الخمسة التي ذكرناها فعلمنا انها انما تكون كفراً لتعلقها بما ذكرناه
ولهذا فان ترك الصلاة استحلالاً لها وفعل الزنا استحلالاً له انما يكون
كفراً لما كانا مؤديين الى احد تلك الامور الخمسة فتحصل من مجموع كلامنا
هذا ان الاكفار لا يكون متعلقاً بشيء من المعاصي الا بما ذكرناه وسيأتي
لهذا مزيد تقرير في اقسام التاويل ان شاء الله تعالى

المسألة الخامسة هل تصير الكبائر

عند اجتماعها كفراً ام لا اعلم ان قاضي القضاة وكثيراً من المتكلمين
منعوا في الكبائر التي لا يكون كل واحد منها كفراً بانفراده
ان يكون كفراً عند اجتماعها وبنوا هذا على الاصل الذي حكيناه عنهم
فيما مر وهو ان اثبات كفر لا نعلم لا يجوز اثباته وزعموا ان هذه
الكبائر لو صارت كفراً باجتماعها لوجب على الله تعالى ان يعلمنا بكونها
كفراً لان الكفر يلزمه احكام مخصوصة فلو كانت كفراً لوجب ان يعلمها
ونحن نعلم بالضرورة ان مرتكب هذه الكبائر الفسقية وان بلغ حاله كل
مبلغ في جمعها وارتكابها فانه يستحيل استحقاقه لاحكام الكفار
فبطل ان يقال انها تصير كفراً عند اجتماعها لما ذكرناه **والمختار**
عندنا ان مثل هذا جائز وبيانه ما مر في المسألة السابقة وهو ان
اثبات كفر لا نعلمه جائز ولا مانع منه واذا كان الامر كما قلناه فقد
بطل ما قالوه من منع ذلك اما ان نريد ان عقاب هذه الكبائر عند اجتماعها

نصه كعقاب الكفر فهذا جائز عندنا ودليلنا عليه ما سبق
واما ان يحد ان مرتكب هذه الكبائر عند اجتماعها يجري عليه احكام
الكفار فهذا خطأ ونحن لا نقول به فثبت بما حققناه انه لا يمتنع في الكبائر
الفسقية عند اجتماعها ان يكون عقاب صاحبها كعقاب الكفار وهذا
هو مطلوبنا فهذا ما اردنا ذكره من القسم الاول في مقدمات الكتاب

القسم الثاني في ذكر مقاصد الباب

قد ذكرنا من قبل الكلام في متعلق الاعتقاد واوضحنا انه مقصور
على ما يخص ذات الله وصفاته وتصديق رسله وما كان مندرجا
تحت هذه الامور فلا وجه لاعادته والذي نقصد لذكره ها
هنا الكلام في انواع الكفر الصريحة ثم نردفه بالكلام في الكفريات
المتأولة ثم نذكر حكم مخالف الحق من اهل القبلة فلا جرم اشتمل كلامنا
في هذا القسم على فصول ثلاثة ولنخض في شرح هذه الفصول
الثلاثة ثم نذكر اقسام الكفار واعلم ان الكفار بالاضافة الى
ما يعتقدونه من المذاهب الكفرية على اصناف اربعة

الصنف الاول

الذين ينكرون الفاعل المختار وهؤلاء
هم الفلاسفة والدهرية والطبيعية وفرق الثنوية وطوائف من الملاحدة
فان هؤلاء متفقون في القول بالموجب ونفي الفاعل المختار كما فصلنا
فيما سبق من مذاهبهم

الصنف الثاني

الذين يعترفون
بالفاعل المختار وينكرون النبوة مطلقا وهؤلاء هم البراهمة فانهم متفقون
على القول برد الانبياء وابطال الرسل

الصنف الثالث

الذين يعترفون بصحة النبوة وينكرون نبوة نبينا صلى الله عليه [وسلم]
وهؤلاء هم اليهود والنصارى

الصنف الرابع

الذين
يعترفون بصحة نبوته عليه السلام ولكنهم يقولون بمذاهب توجب
اكفارهم وهؤلاء هم المشبهة والمجبرة وغيرهم من فرق الاسلام
على اختلاف مذاهبهم واقوالهم فهذه هي اصناف الكفار وكل
هذه الاصناف قد افردنا على كل واحد منهم كلاما يخصه في الرد
لمقالاتهم والتشنيع عليهم الا اهل التأويل فسنذكر مذاهبهم
وحكمهم بمشيئة الله تعالى وعونه ونشرع الآن في الفصول

الفصل الاول في بيان الانواع الكفرية

الصريحة اعلم ان ما يحسبه كفرا بالتصريح لا ينفك عن ان يكون مختصا
بافعال القلوب او يكون مختصا بافعال الجوارح او يكون مختصا
بالاقوال فهذه انواع ثلاثة لا يخرج الكفر الصريح عنها او عما يتعلق
بها فلنذكرها واحدا واحدا

النوع الاول منها

ما يتعلق بافعال القلوب اعلم ان ما يختص بافعال القلوب
مما يقع به الاكفار امور خمسة

اولها

الاعتقادات ولا شبهة
في ان الاعتقادات ما يكون كفرا لا محالة وهذا نحو ان يعتقد ان لله
شريكا ثانيا او يعتقد تكذيب الرسول في كل ما جاء به وغير ذلك من
الاعتقادات التي يكون جهلا بالله وبصفاته وتصديق رسله وكتبه

فانها مشتركة في كونها كفرا وقد حكينا فيما سلف عن اصحاب المعارف
انهم زعموا ان الاكفار لا يتعلق بالاعتقادات وانما هو مقصور
على الاقوال وافعال الجوارح لا غير **والمعتمد في**
بطلان مذهبهم وجهان اما اولا فلان ترك العلم بالصانع والتوحيد
والنبوة والحكمة تكون كفرا بلا مرية والعلم بكونه كفرا ضروري من
دين صاحب الشريعة واذا كان الامر كما قلناه فيلزم ان يكون
اعتقاد الا صانع والاثنى والاعجز يكون ادخل في الكفر واعظم في
الخطا فيجب ان يكون كفرا اولى واحق واما ثانيا فلانا نعلم
بالضرورة من دين الانبيا صلوات الله عليهم ان الجحد والتكذيب بالقول
هو كفر لا شبهة فيه وانما يكون كفرا لاعتقاد مضمونهما والا فلو
صدر هذا الاقرار ممن لا يعتقد مضمونه لم يكن كفرا كان يكون اعجميا
لا يعلم معناه او يكون صادرا عن غفلة وذهول فيما لا يتم هذا
الا قولان الكفري الا انه يكون كفرا وهذا هو مطلوبنا وعلى
الجملة فان العلم بان في الاعتقادات ما يكون كفرا ضروري فلا حاجة
بنا الى الاطناب في الدلالة عليه

واحتج هؤلاء لما زعموه بان الاعتقاد
المتعلق بذات الله وسائر المعارف غير مقدور للعبد فلا وجه للاكفار
بفعله لان ما ليس مقدورا لا يمكن فعله ويستحيل ان يتعلق به
الكفر والجواب عما اوردوه هو ان المعرفة من جملة المقدورات

بحق الغير

في حق العبد نعلم كونه فعلا له ويتحقق وقوفه على حسب داعيته ونعلم
كونه قادرا عليه فبطل ما قالوه فثبت بما ذكرناه ان للاكفار مدخلا
في الاعتقادات كما اوضحناه **وثانيها** العزوم فان لها مدخلا
في الاكفار فكل عزم كان متضمنا للاستخفاف بحق الله تعالى
نحو العزم على بغضه وسبه والعزم على الاستخفاف بالمخلوقات
التي عظم شانها ورفعها لاجله رفعها ونحو العزم على الاستخفاف
بحق الرسول عليه السلام بالمحاربة والقتل والضرب والاذية
وهكذا العزم على امتهان كتب الله تعالى بالرد والتكذيب والقائها
في القاذورات وتمزيقها فان هذه العزوم وما شاكلها لا شك في
كونها كفرا والعلم به ضروري **نعم اختلف الشيخان**
في الوجه الذي لاجله كان العزم كفرا فذهب الشيخ ابو علي
رحمه الله الى ان العزم على الكفر يكون كفرا على الاطلاق من غير
تفصيل بين كفر وكفر **وحجته** على هذا هو ان الاجماع
قد انعقد على العزم على الكفر كفر ولم يفصلوا بين كفر وكفر
فيجب ان يكون الكفر متعلقا به حيث كان واما الشيخ ابو هاشم
ففصل القول في العزم وقال متى كان العزم مشاركا
للفعل المعزوم عليه فيما لاجله كان كفرا فهو في هذه الحالة يكون
كفرا وان لم يكن العزم مشاركا للفعل المعزوم عليه فيما
لاجله كان كفرا فليس يكون كفرا فعلى هذا العزم على قتل الانبيا
وقتالهم واذيتهم والاستخفاف بحقهم يكون كفرا بلا شبهة

لان العزم قد شارك المعزوم عليه وهو الفعل في كونه
استخفافاً بحق نبيه فكما كان الضرب كفراً لانه استخفاف فيجب
ايضا مثله في كونه استخفافاً فيجب القضاء بكونه كفراً وان لم يشاركه
في كونه كفراً فالعزم عليه ليس بكفر ومثال هذا لم يذكره
ابو هاشم ولا ذكره قاضي القضاة في الجامعين المحيط والمغني واظن ان
مثاله ما نشير اليه وهو ان قولنا الله ثالث ثلاثة فان هذا القول
كفر والعزم عليه ليس بكفر لان هذا القول انما كان كفراً
بالنص والعزم لم يشاركه في هذا الوجه فلهذا لم يكن كفراً

وحجته على هذا هو ان العزم في الحكم دون المعزوم عليه
وهو تابع له فلو فرضنا ادون منازل الكفر كان يجب ان يكون
العزم دونه واذا كان الامر كما قلناه لم يمكن القضاء بكونه
كفراً فاذن المعيار الصادق في كون العزم كفراً او ليس بكفر
هو ما قدمناه من اعتبار مشاركة العزم المعزوم عليه فيما لاجله
كان كفراً او عدم مشاركته له وهكذا القول في العزم على الفسق
كما سنقرره فحصل من مجموع ما حكيناه عن الشيخ ابي هاشم ان العزم ان
شارك المعزوم عليه فيما لاجله كان كفراً قضينا بكونه كفراً وان
لم يشاركه في ذلك وجب التوقف فيه والحق عندنا ما ذهب اليه
الشيخ ابو هاشم لان العقول قاضية بان العزم دون المعزوم عليه
ومحطوط عن درجته سواء كان حسناً او قبيحاً وبيانه انا نعلم بالضرورة
ان من عزم على الاحسان الى غيره ليس حاله كحال من احسن اليه ومن عزم

على

على ظلم غيره ليس حاله كحال من ظلمه وانما قضينا كون العزم على
الكفر كفراً لدلالة شرعية قامت على ذلك وهي انه لما كان
مشاركاً للمعزوم عليه في الوجه الذي لاجله كان كفراً
فلهذا قضينا بكونه كفراً وتوقفنا فيما عداه من سائر العزوم لما
حققناه

وثالثها الارادة القصدية

فان لها مدخلاً في الاكفار ثم هي على وجهين احدهما ان تكون
متعلقة بفعله وهذا نحو ان يسجد ويقصد بسجوده عبادة الشيطان
ونحو ان يضع صورة ويقصد السجود لها فان هذا القصد يكون كفراً
لا محالة وانما كان كفراً لاجل القصد ولهذا فانه لو خلا عن هذا
القصد لم يكن كفراً ولهذا فانه لو فعل السجود من غير هذا
القصد او لو فعل هذه الصور لغرض اخر لم يكن كفراً وهذا يدل
على ان الاكفار انما وقع بالقصد لا غير وثانيهما ان يكون
القصد متعلقاً بفعل غيره وهذا نحو ان يريد سجود غيره للشيطان
ونحو ان يريد تكذيب غيره للرسول فان مثل هذا يكون كفراً وان كان
هذا القصد متعلقاً بفعل الغير كما مثلناه

ورابعها الكراهات

فان لها مدخلاً في الاكفار وهي
ايضاً على وجهين احدهما ان تكون متعلقة بفعل الواحد منا وهذا
نحو ان يكره عبادة الله تعالى لانها عبادة له ويكره انصاف هذا الرسول
لانه رسول الله وغير ذلك من الكراهات التي تكون متعلقة بفعل
فاعلها بما له مدخل في الكفر وثانيهما ان تكون متعلقة بفعل

الغيب وهذا نحو ان يكره عبادة بحيث امر الله تعالى ونحو ان يكره خضوع غيره لانه تعظيم لله فهذه الكراهات وما شاكلها مما يكون متعلقا بالامور الدينية ليس لها مدخل في الكفر بل هي كفر بلا مرية فاما اذا كانت هذه الكراهات غير متعلقة بالامور الدينية نحو ان يكره كتاب ليس اليه او يكره رسوله وداسه او يكون الكراهة متعلقة بالامور الدينية خلا انها متعلقة بها على وجه اخر لا يكون كفرا وهذا نحو ان يكره العبادة وتلاوة القرآن لكونها تؤذيه وتشق عليه فان مثل هذه الكراهة لا تكون كفرا ولا يتعلق بها الاكفار لما بيناه

وحاصلها النوع فإنه ملحق

في الاكفار وهو امر يختص بالقلب سوا قلنا انه من قبيل الاعتقادات او من قبيل الارادات على اختلاف المتكلمين وحينئذ فان الواجد منا لو ندم على الطاعة لانها طاعة لله تعالى وهكذا لو ندم على تعظيم الانبيا وانصافهم لانه انصاف وتعظيم لهم لكان هذا الندم كفرا فهذه الامور الخمسة كلها افعال القلوب والاكفار متعلق بها كما اوضحناه وانما اوجبنا كون الاكفار متعلقا بها لان هذه الوجوه الخمسة التي ذكرناها كلها مترددة بين ان يكون جهلا بالله تعالى كما ذكرنا في الاعتقادات وبين ان يكون استخفافا بالله كالارادة والكراهة والعزم والندم والجهل بالله والاستخفاف به كفر بالاجماع فهذه وجوه ما عول عليه الشيوخ في الاكفار بافعال القلوب لا يقال ان الاكفار يتعلق به عطيه امور نحو القتل والرق واخذ المال وغير ذلك

من الاحكام فلا بد من ان يكون متعلقا بالامور الظاهرة وافعال القلوب لا يمكن الاطلاع عليها فكيف يقال بان الاكفار متعلق بها لانا نقول هذا فاسد لامرين اما اولا فمقصودنا فيه فانا لا نثبت الكفر الا بامر مقطوع بثبوته ووجوده فلو كان افعال القلوب لا يمكن العلم بها ولا القطع بوجودها وحصولها لما اثبتنا الاكفار بها فمرد الخلاف هاهنا الى انه هل يمكن القطع بوجودها وحصولها ام لا وهذا غير ما نحن فيه واما ثانيا فلانه يمكن العلم بافعال القلوب والقطع بوجودها فانا قد نضطر الى العلم باعتقاد الغير وارادته وكراهته وعزمه وندمه وغير ذلك من احواله واذا كان الامر كما قلناه بطل قولهم ان افعال القلوب لا يمكن الاطلاع عليها ومعرفتها

النوع الثاني ما يتعلق بافعال

الجوارح والذي ذهب اليه ائمة جماهير المعتزلة وائمة الزيدية ان الاكفار يتعلق بافعال الجوارح كما يتعلق بافعال القلوب من الاعتقادات والارادات وغيرها كما حققناه من قبل وهذا نحو عبادة الاوثان والاصنام وهدم المساجد وتمزيق المصاحف وقتل الانبيا وغير ذلك من الافعال الكفرية وقد حكينا فيما سلف عن الجهمية والامامية ان افعال الجوارح لا تعلق لها بالاكفار ولا مدخل لها فيه والذي عرفهم من هذا هو انهم لما ذهبوا الى ان الايمان هو المعرفة بالقلب لا غير جعلوا الاكفار ما ناقض المعرفة من افعال القلوب من الجهل والظن

ومعتمدنا في بطلان مقالتهم وجوه ثلثة

الوجه الأول انا نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة ان من
وجه عبادته لغير الله تعالى كان يعبد صنما او وثنا ونحو قتل الانبياء
وهدم المساجد وحرق المصاحف فان هذه الامور وما شاكلها من الافعال
معدودة من جملة الخصال الكفرية والعلم به ضروري بلا اشكال فيه
لا يقال ان هذه الافعال انما كانت كفرا بالقصد اليها والارادة
لها والعزم عليها لا بفعلها مطلقا وفي هذا ما يرشد به من ان الكفر لا يتعلق
بافعال الجوارح وانما يتعلقه افعال القلوب كما ذهب اليه لانا نقول
هذا فاسد فانا كما علمنا كفرهم بالضرورة من دين صاحب الشريعة
فانا نعلم بالضرورة من دينه ايضا انهم انما كفروا من اجل هذه الافعال
وملابستهم لها ونعلم ان الكفر غير مختص بالارادة والعزم والقصد
اليها نعم الافعال الكفرية بالاضافة الى القصد والارادة
على وجهين احدهما ان يكون ذلك الفعل يستحيل وقوعه كفرا الا بالنية
والارادة وهذا نحو السجود للصنم وايجاد صورة وقصده عبادتها
ونحو ان يجد مسجدا ويقصد به عبادة غير الله تعالى فان هذه
الافعال وما اشبهها يتعلق الكفر منها هو نفس الفعل مع القصد
والارادة لانهما صارا كالشيء الواحد لا ينفصل لاحدهما عن الآخر
وثانيهما ان يكون ذلك الفعل غير مفتقر الى القصد والارادة
وهذا نحو ان يقتل النبي ويرد الوديعة ويقصد بذلك عبادة غير الله
تعالى فان هذا وما اشبهه انما يتعلق الكفر فيه بمجرد القصد

والارادة

والارادة لا بالفعل لما ذكرناه

الوجه الثاني

قوله تعالى الذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين
المؤمنين ووجه الاستدلال بهذه الآية ان الله جعل بناءهم المسجد
كفرا على هذا الوجه وفي هذا دلالة على ان الكفر متعلق
بالافعال كما قلناه لا يقال ما قولكم فيمن اتخذ مسجدا
للقائلين بالتشبيه وعمره من اجلهم هل يكفر بذلك ام لا لانا نقول
ذكر قاضي القضاة فيه كلاما فحاصله انه ان كان نوى بعمارته
عبادة غير الله تعالى فهو كفر لا محالة وهذا فاسد لانه ان
كان غرضه بقوله ان كان نوى بعمارة المسجد عبادة غير الله هو من
حيث ان عبادة المشبهة منصرفة الى غير الله فكانه عمر المسجد
لعبادة غير الله فهذا خطأ لان عبادة المشبهة منصرفة الى ذات الله
تعالى ومتعلقة به كما سنوضحه في كفر التأويل وان كان
غرضه انه نوى بعمارة المسجد عبادة غير الله تعالى لا من هذه الجهة
فليس هذا مقصودنا على عمارة مسجد المشبهة فانه لو عمر مسجد المسلمين
ونوى بعمارته عبادة غير الله كان كفرا بهذا القصد لا محالة
والحق عندنا ان عمارة مسجد المشبهة لا يكون كفرا لكونه عمره
من اجلهم اصلا لا عبادة المشبهة وصلواتهم وجميع قرباتهم خلالا
في عباداتهم وجميع ما يوجهونه الى الله ويتقربون به اليه

نعم هل يكفرون بهذا الاعتقاد الذي اخطأوا فيه
ام لا فيه خلاف بين اهل القبلة سنحكيه ونوضح ما عندنا فيه

الوجه الثالث

ما عندنا فيه بمشيئة الله تعالى وعونه هو انا نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة هو ان كشف العورة بحضرة الرسول عليه السلام على جهة الاستخفاف بحقه يكون كفرا وهكذا القول في سائر الافعال المؤذنة بالاستخفاف فهي كفر ايضا فهذا هو الكلام على من انكر وقوع الاكفار بافعال الجوارح من الجهمية والكرامية • والذي غرهم من هذا هو انهم لما اعتقدوا ان الايمان لا يكون الا بالقلب • فلهذا جعلوا الكفر ايضا مختص بالقلب من الافعال لا غير من الاعتقادات وغيرها كما اوضحناه •

النوع الثالث ما يتعلق بالاقوال

والذي ذهب اليه ائمة الزيدية • والجماهير من المعتزلة الى ان الاكفار يتعلق بالاقوال كما يتعلق بافعال القلوب واعمال الجوارح وهذا نحو التصريح بالقول بان الله تعالى شريك في الالهية وبجحود الرسول واذيته باللسان الى غير ذلك من الاقوال الكفرية • والخلاف في هذا النوع من وجهين •

الوجه الاول قول من زعم ان الاكفار مقصور على الاقوال فقط وانه لا مدخل للاعتقادات وافعال الجوارح فيه وهذا هو مذهب جمع من الكرامية وقد قدمنا الكلام عليهم وبينا ان الاكفار واقع بالاعتقادات وافعال الجوارح فلا وجه لاعادته •

الوجه الثاني قول من زعم ان الاقوال لا مدخل لها في الاكفار وهذا هو مذهب الجهمية والامامية •

والمعتمد

والمعتمد في فساد مقالتهم هذه وجهان • احدهما قوله تعالى • لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم • وقوله تعالى • لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم • ووجه الاستدلال بهذه الايات هو ان الله صرح بهذه الايات ان هذه الاقوال كلها كفر وهذا هو مطلوبنا • وثانيهما انا نعلم بالضرورة من قصد صاحب الشريعة • ان من جحد الله وكذب رسله بلسانه فانه محكوم عليه بالكفر لا محالة • وفي هذا دلالة على ما قلناه • فثبت بما حققناه ان الاكفار له مدخل في الاقوال والنطق باللسان • والذي دعاهم الى انكار ما قلناه هو انهم لما زعموا ان الايمان انما يكون بالمعرفة بالقلب لا غير • زعموا ان الاكفار انما يتعلق بما فيه من اعمال القلب وهذا خطأ فانا سنبين ان الايمان ليس مقصورا على اعمال القلب بل هو شامل لمجموع الاقوال والافعال والاعتقادات • فيحصل من مجموع ما ذكرناه ان الاكفار له مدخل في افعال القلوب واعمال الجوارح واعمال اللسان كما شرحناه • وقد تم الكلام على بطلان اقوال الفرق التي قدمنا ذكرها في صدر هذا الباب •

فاما ما تزعمه الخوارج على اختلاف اقوالهم واضطرابها فان منهم من زعم ان المعاصي كلها كفر • ومنهم من زعم انها كلها كفر الا ما كان منها واقعا على جهة السهو • ومنهم من قال ان المعاصي كلها كفر الا ما كان من معاصي الانبياء • ومنهم من ذهب الى ان المعاصي كلها كفران النعمة على

والمعتمد في بطلان هذه المذاهب

لنا دعوى مسلكان • احدهما ان الاجماع منعقد على ان في المعاصي
ما يكون صغيرا ومنها ما يكون كبيرا ولا نعلم خلافا في انقسام
المعاصي الى ما ذكرناه • واذا كان الامر على ما قلناه بطل ما قالوه
من ان كل معصية يجب ان تكون كفرا • نعم هل تكون الطريق
الى معرفة اشتمال المعاصي على الصغائر والكبائر العقل والشرع •
اختلف الشيخان في ذلك فذهب الشيخ ابو علي الى ان الطريق الى ذلك هو
الشرع لانا لو خلينا وقضية العقل لكنا نحكم بان كل معصية تكون
كبيرة لاجل عظم حال المعصي وعظم نعمته ولكن الشرع دلنا على
ذلك • وذهب ابو هاشم الى ان الطريق الى ذلك هو العقل فانا نعلم
قطعا من جهة العقل ان سرقة درهم ليس حالها كسرقة عشرة دراهم
ونعلم ان حال احدهما اعظم من حال الاخرى • وسياتي لهذا الكلام
مزيد تقرير عند الكلام في الوجوه التي لاجلها تعظم حال المعصية •
فاذا كان الاجماع منعقدا على ما ذكرناه بطل ما زعمه هؤلاء
الخوارج • وثانيهما انا نقول ما تعنون بقولكم ان كل معصية
فانه يجب ان يكون كفرا فان اردتم ان كل معصية فان صاحبها
يجب ان يكون مستحقا للاحكام الكفرية من القتل والاسر وتحريم
المناكحة والموارثة وغيرها فهذا باطل فانا نعلم بالضرورة من دين صاحب
الشريعة • ان من باع درهما بدرهمين • او شرب جرعة من خمر او سرق عشرة
دراهم فانه لا يستحق هذه الاحكام اصلا • وان اردتم ان كل من عصى فانه

يستحق

يستحق اطلاق هذا الاسم وان لم تجر عليه هذه الاحكام فهذا ايضا
خطأ فان هذا الاسم قد صار منقولا بالشرع الى ما يستحق هذه مثل
ما قالوه • ووجب الاعتماد في ذلك على الشرع ونصوصه فما دل على
كونه كفرا قضينا به وما لم يدل على كونه كفرا توقفنا فيه •
وهكذا القول في كون المعصية كبيرة او صغيرة مستنده الشرع ايضا
فهذا ما اردنا ذكره من انواع الكفريات الصريحة ونشرع الان
في الكفريات المتأولة •

الفصل الثاني في بيان صحة الاكفار

بالتأويل ووقوعه في المذاهب • اعلم انا نعني بكفر التأويل
هو من يكون من اهل القبلة ويعتقد اعتقادا لشبهة توجب اكفاره
فمن كان بهذه الصفة هو متأول وكفره يجب ان يكون تأويلا وليس
حاله كحال من نعلم كفره بالضرورة من دين صاحب الشريعة كالملاحدة
والمعطلة والدهرية والفلاسفة وجميع الفرق الخارجة عن الاسلام
فان كفر هؤلاء بالتصريح ولا يقع فيه خلاف بين اهل القبلة •
وقد عظم الخلاف في كفر التأويل واشتدت الخصومة فيه بين العلماء
من اهل القبلة • والذي عليه ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة
البصرية والبغدادية ان الاكفار كما يكون بالتصريح كالالحاد والتعطيل
واليهود والنصارى فقد يكون بالتأويل كالتشبيه والجبر وغيرهما
من كفر التأويل • وقد حكي عن بعض المحققين من الاشعرية ان كل

ان كل ما لا نعلم انه كفر صريح من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فانه لا يقع به الاكفار وزعموا ان اهل القبلة لا معنى لاكفارهم
لانهم قد اثبتوا الله تعالى واعتقدوا ثبوت ما يستحق من صفاته وعظيم
وصدقوا صاحب الشريعة في كل ما جاء به من امر الدين واحكام الآخرة
وعروض ما يعرض من خطائهم في بعض الاعتقادات لا يوجب اكفارهم
كما سنوضح الخلاف فيهم في الفصل الثالث بعون الله والذي نذكره
هاهنا هو تفصيل المسائل التي وقع فيها الخلاف بين اهل القبلة هل هي
كفر ام لا وقبل الخوض في المقصود منها نذكر ما يقع به التمييز بين
ما يعد في كفر التاويل وما لا يعد ثم نردف ذلك بالدلالة على صحة الاكفار
بالتاويل فهذان مطلبان لا بد لنا من بيانهما لانهما اصلان فيما نريد ذكره
من الاكفار بالمذاهب المتأولة

المطلب الاول في بيان التمييز بين

ما يعد في كفر التاويل وما لا يعد اعلم ان في المذاهب التي اعتقدها
اهل القبلة ما يكون خطأ ولكنه لا يعد في كفر التاويل ومنها
ما يكون خطأ وهو معدود في كفر التاويل فلا بد من فصل بين ما يقع
به الاكفار منها وما لا يقع والاصل الذي يقع عليه التعويل في
هذا الباب هو اعتبار احوال المعارف الدينية والمسائل الالهية
فما كان من هذه الاعتقادات الخطائية يطرق خللا فيها فهو كفر وما
كان منها لا يطرق خللا فليس بكفر فهذا يعم هذه المسائل وجملة ما

يتعلق به

يتعلق به الاكفار منها نورده ونجعله على مراتب اربع

المرتبة الاولى ما يتعلق بالذات

نفسها ما كان يسد علينا طريق العلم بها ويبطل اثباتها فهو كفر
وهذا نحو اعتقاد قدم الاجسام والاعراض فانه يسد علينا طريق العلم
بها وهكذا القول في اعتقاد ما يناقض المعرفة وينافيها نحو ان يعتقد
الاصابع فان هذا الاعتقاد يضاد المعرفة وهكذا القول فيما اشبه
هذا الاعتقاد

المرتبة الثانية ما يتعلق باحوال الصفات

فما كان من هذه الاعتقادات مبطلا للقادرية نحو ان يعتقد انه لا يصح منه
الفعل ومبطلا للعالمية نحو الاعتقاد بانه لا يعلم تفصيل المعلومات
او انه لا يتاتى منه احكام افعاله او ان افعاله كلها غير محكمة او بعضها
فان هذا كله كفر وهكذا القول في كل اعتقاد مبطل لحقائق
صفاته فمن قال بان الله تعالى ليس بقادر فهو كفر ومن قال
ان الله تعالى لا قادر ولا لا قادر فهو كافر ايضا لان هذا
المذهب في الحقيقة نفي للقادرية كما ذهب جمع من الملاحدة وقد
اسلفنا القول عليهم فيه فاما الاختلاف في كون هذه الا
حكام احوالا او صفات او هي نفس الذات او امور زائدة عليها فلا يتعلق به
اكفار لما نذكره ان شاء الله تعالى

المرتبة الثالثة

ما يتعلق باحوال الحكمة فمن اضاف القبيح الى الله تعالى مع اعتقاده
قبحه فهو منتقص ومن نقص الله فهو كافر لا محالة لانه يبطل الحكمة
فمن قال بان الله يجور او يظلم او يكذب او يظهر المعجزة على الكذابين

مع اعتقاده كون هذه قبيحة فهو كفر لا محالة ● ومن قال
ان الله يفعل الظلم لكنه لا يقع منه ● وهكذا القول في سائر القبائح
ففيه نظر سيأتي في اكفار المجبرة ●

المرتبة الرابعة

ما يتعلق بتصديق الرسول ودلالة المعجز على صدق من ظهر عليه
ممن قال ان الرسول ليس صادقا او ان المعجز ليس دالا على صدقه او كذبه
في شيء مما يعلم صحة دينه بالضرورة فهو كافر ● فهذه المراتب الاربع
هي اصل للاكفار فلا يقع تكفير الا بها او بما يكون متعلقا بها
وقد يقع فيها من الاعتقادات ما لا يكون كفرا وقد يتعلق بها وليس
بكفر كما سنذكره في تفصيلات المذاهب الملية لاهل القبلة ●

المطلب الثاني في اقامة الدلالة

على صحة الاكفار بالتاويل ● قد ذكرنا من قبل ان في بعض الاعتقادات
المتأولة ما يكون كفرا وان صاحبها لا يعذر بالتاويل على الكفر وحكينا
فيه خلافا عن بعض اهل القبلة ● ومعتمدنا في الدلالة على
ما قلناه وجوه اربعة ● اولها انا نقول لمن ينكر الاكفار
بالتاويل ما تعنون بقولكم ان المتأول لا يستحق الاكفار فان
اردتم به ان هذا الاعتقاد لو انفرد عن التاويل لم يكن كفرا فهذا
فانا نعلم بالضرورة ان مثل هذه الاقاويل لو صدرت من غير تاويل
ونحو شبهة لكانت كفرا لا محالة بالاتفاق لان الذي اوقع الخلاف فيها
انما هو التاويل لا غير ● وان اردتم ان صاحب هذا القول في الشبهة انها

دلالة واعتقد ان كل اعتقاد يحصل عنها فهو علم ● واعتقد في الدليل
انه شبهة وربما يحصل عنها من الاعتقاد انه جهل فنعلم ان مثل هذا
لا يعذر عن الكفر لانه ضم جهلا الى جهل مثله فانه ان لم يوجد له في
الكفر قوة لم يزده ضعفا وان اردتم شيئا ما لنا فاذكروه حتى
يمكن الكلام عليه ● وثانيها ليس يخلو حال من انكر الكفر
بالتاويل اذا فرضنا الكلام في المشبهة اما ان يقول بانهم قد عرفوا الله تعالى
فهذا باطل لاعتقادهم الخطأ في حقه ● وكيف يكونون عارفين بالله وقد
وصفوه بالجسمية والعرضية وهما محالان عليه ● وان قال بانهم
لم يعرفوا الله تعالى لكان اقرارا منه بانهم قد جهلوا الله تعالى ووسموه
بسمات الحوادث من الاجسام والاعراض ومثل هذا يكون كفرا لانه
جهل بذات الله تعالى على الحقيقة ● وثالثها هو ان الحال
في كفر التاويل اما ان يكون قد اعتقد في نفسه انه ليس على هذه المسائل
التي وقع فيها الخلاف بين الامة دليل على الاكفار او يقول ان عليها دليلا
لكنه لم يطلع عليه فان قال بالاول ارتفع الخلاف بيننا وبينه لانا لا
نقول باكفار من ليس على كفره دليل ● ونسلم ان ثمة دليلا على كفر
من يقطع بكفره من هذه المذاهب كما سنوضحه من بعد بمشيئة الله ●
وان قال بالثاني فكيف يكون معذورا في الخطأ لتقاعده عن تعلم الدليل
وغفلته عنه ● ورابعها لو عذر المشبهة عن الكفر لاجل
التاويل لعذرنا الفلاسفة والدهرية والمعطلة وجميع فرق الملاحدة
لاجل تاويلهم ايضا ● اذ لا مرجح لاحد التاويلين على الآخر ● فهذه

خلاصة ما نقول عليه المعتزلة في الدلالة على الاكفار بالتأويل.

تنبيه اعلم انا وان قلنا بكفر المتأولين فلسنا نقول بان كل متأول فهو كافر على الاطلاق فهذا خطأ وانما الذي يقع التعويل عليه هو سائر المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الائمة مما يكون الخوض فيها واحدا من مسائل الديانة والامور الالهية وعرضها على الادلة القطعية التي اسلفنا حكمها في الاكفار فما قضى به الدليل على كونه كفرا وجب القطع به وما لم ينتقض فيه الدليل بشيء وجب التوقف فيه.

فاذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر المذاهب التي اختلف العلماء في كونها كفرا او ليس بكفر ونذكر من يكفر من الفرق ومن لا يكفر كالمشبهة والمجبرة والمرجئة والروافض والخوارج ونرسم على كل فرقة منهم مسألة.

المسألة الاولى في اكفار المشبهة

فنقول اتفق ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة البصرية والبغدادية والاكثر من الاشعرية على القول باكفار المشبهة. واعلم ان من زعم ان الله تعالى يشبه الاجسام فهو كافر لا محالة ونقل الخوض في ايراد الوجوه الدالة على كفرهم بذكر كيفية اطلاق لفظ التشبيه. قال الشيخ ابو القاسم اعلم ان هذه اللفظة انما تجوز اجراؤها على طريق المجاز دون الحقيقة اذ ليس احد يكفر بالتشبيه اصلا. وانما نكفر المشبه لانه جحد ما نعتقده في الله تعالى عن ان يكون عارفا به اثبت الله

تعالى

تعالى على صفة يستحيل معها ان يكون مشبها لغيره من الاجسام مع وجوب نفي التشبيه عنه. وبيانه انه متى كان معتقدا للتشبيه فهو خارج عن ان يكون عارفا بالله واذا لم يكن عارفا به واعتقد ان الاله جسم فانه انما يكون مشبها لما اعتقده جسما بالاجسام. وهذا صحيح فانه اذا كان جسما كان مشبها للاجسام فلا يصح ان يكفره بالاعتقاد الصحيح وانما نكفره بما ذكرناه من الجهل بالله.

فاذا عرفت هذا فاعلم ان اصحابنا والمعتزلة يعتمدون في اكفارهم وجوها ويوردون حججا واقواها خمس.

الحجة الاولى

قولهم المجسم مشبه والمشبه كافر فالمجسم كافر. وانما قلنا ان المجسم مشبه فلانا لا نعني بالمشبه الا من يعتقد ان الله تعالى بصفة الاجسام وهذا حاصل في المشبهة فانهم يعتقدون ان الله تعالى جسم مختص بالمكان والجهة فوجب ان يكون المجسم مشبها. وانما قلنا ان المشبه كافر فلان الاجماع منعقد على كفر المشبهة ثم لا يخلو الحال في المشبه اما ان يكون هو الذي يذهب الى ان الله تعالى يشبه خلقه من جميع الوجوه او من بعضها والاول باطل لان احدا من العقلاء لم يذهب الى ان الله يشبه خلقه من جميع الوجوه فلا يجوز ان تكون الامة مجمعة على كفر من لا وجود له اصلا. فاذا بطل ذلك لم يبق الا ان يكون المشبه هو الذي يعتقد ان الله على صفة مشبهة لخلقه. ولا شك ان المجسم يعتقد ذلك. لانه اذا اثبت الله تعالى جسما مختصا بجزء معين فانه يشبهه بالاجسام المحدثة. فثبت بما ذكرنا ان المجسم

مشبه فيجب ان يكون كافرا وهذا هو المطلوب • لا يقال
ما تعنون بقولكم المجسم مشبه والمشبه كافر فالمجسم كافر فان
اردتم بالمشبه من يقول بان الله تعالى مشبه بخلقه في جميع الوجوه فهذا
لعمري لا شك في كفره لكن المجسمة لا يقولون بهذه المقالة فان عندهم
ان الله تعالى لا يشبه خلقه من جميع الوجوه • وان اردتم بالمشبه من يقول
بان الله يشبه خلقه من بعض الوجوه فهذا وان كان لوازمه لكنه لا يقتضي
كفرهم لان المسلمين قد اتفقوا على ان الله موصوف بكونه شيئا وذاتا
وموجودا وقادرا وعالما الى غير ذلك من الصفات ومثل ذلك لا يوجب
الكفر • وان اردتم بالمشبه من يقول بان الله مختص بجهة فلا نسلم
انعقاد الاجماع على تكفير من قال بهذه المقالة • لان المشبهة من بعض
الامة فلا ينعقد الاجماع من دونهم • ودعوى الاجماع في محل الخلاف
محال فبطل اكفارهم • لانا نقول انا ندعي الاجماع على كفر المشبهة
وان من قال ان الله جسم وهو مختص بحيز وجهة فهو مشبه وان لم يكن
هذا من جملة التشبيه لم يعد التشبيه على حال • قوله لا نسلم انعقاد
الاجماع على كفر المشبهة لانهم من جملة الامة فلا ينعقد الاجماع من
دونهم • قلنا هذا فاسد فان مرادنا بالاجماع هو اجماع الصدر
الاول والتابعين وتابعيهم فانهم متفقون على ان الله تعالى يستحيل
عليه مشابهة الاجسام والاعراض • وانه تعالى منزه عن الحصول في الجهة
والمكان والحلول في شيء من المحال • ولم يزل هذا الاجماع مستقرا الى ان ظهر
خلاف من المشبهة وهم محجوجون به فلا يلتفت الى خلافهم من بعد استقراره

وسوته

وسوته فبطل ما توهموه •

الحجة الثانية عابد الصنم

انما كفر لانه عبد غير الله والمجسم عابد لغير الله فيلزم ان يكون كافرا
وانما قلنا ان عابد الصنم انما كفر لانه عبد غير الله فهذا ظاهر فان
صريح القران التي دلت على كفرهم مشيرة الى ان كفرهم انما كان
من اجل ذلك كقوله تعالى • لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة اي
الهة ثلاثة يستحقون العبادة • وانما قلنا ان المجسم عابد غير الله
فلان عبادته منصرفة الى من اعتقده جسما والله تعالى ليس جسما
ويستحيل ذلك في حقه لما قررناه • ولهذا قال امير المؤمنين من حلف
بالذي احتجب بالسبع الطباق له هل يكفر عن يمينه قال لا لانك حلفت
بغير الله • فلهذا قلنا ان عبادة المجسم منصرفة الى غير الله تعالى
فيجب ان يكون كافرا وهذا مقصودنا ولهذا فيه نظر فان لقائل ان يقول
انه لزم من اعتقاد المشبه ان الله مختص بصفة الجسمية مع استحالتها
عليه بالاضافة الى اعتقادكم ان يكون عابدا لغير الله لزم ان يكون
ابو هاشم عابدا لغير الله لاختصاصه بالصفة الخامسة وهي مستحيلة بالاضافة
الى اعتقاد ابي علي • وابي القسم ويلزم ان يكون الشيخان ابو علي وابو هاشم
عابدين لغير الله لاختصاصهم بالقادرية والعالمية وهما مستحيلتان
بالاضافة الى اعتقاد ابي الحسين وهكذا القول في سائر الصفات التي
وقع فيها الخلاف بين سائر الشيوخ فيلزم اكفارهم • وهذا فاسد
لا يقال ولا سواء فان هذه الصفات التي وقع فيها خلاف الشيوخ
ليست نقصا ولا تؤدي الى نقص في ذاته تعالى بخلاف ما توهمه المجسمة

فان مشابهته للاجسام نقص • فلهذا لا يلزم اكفار الشيوخ •
لانا نقول هذا فاسد فان كلامنا في تشكيك كون المجسم عابدا لغير الله
وقد حصل بما قررناه • فاما كون الجسمية صفة نقص فهو بمعزل عما
نحن فيه وهو كلام مستقل خارج عن مقصودنا • فاما ما يحكى عن امير المؤمنين
انه لم يأمر من حلف بالذي احتجب بالسبع بالكفارة لانه حلف بغير الله
فلان الايمان محمولة على عرف الشرع • ودلالته فلا يمتنع ورود التعبد
بالكفارة في بعضها دون بعض بخلاف ما قررناه في حق العبادة
فافترقا من هذا الوجه •

الحجة الثالثة

قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح
ابن مريم • ووجه الدلالة من هذه الاية ان الله تعالى كفر من قال
في غير الله انه الله ولا شك ان من قال في جسم انه الله فقد قال
في غير الله انه الله فهو كافر واذا كان الامر كما قلناه فيلزم كفر
المجسمة لاجل هذه المقالة • وهذا ايضا فيه نظر فان لقائل ان يقول
هذا يلزم منه اكفار الشيوخ • وبيانه انا نقول ان كان الحق
ان الله تعالى غير موصوف بالصفة الخاصة وهو موصوف بالبقاء كما
يزعمه ابو القسم فيلزم ان يكون ابو هاشم قد قال في غير الله انه الله
وان كان الحق ان الله تعالى موصوف بالصفة الخاصة وغير موصوف
بالبقاء كما يزعمه ابو هاشم فيلزم ان يكون ابو القسم قد قال في غير الله انه
الله • وهكذا القول فانه ان كان الحق انه ليس له حالتان بالقادرية
والعالمية كما يقوله ابو الحسين فيلزم ان يكون الشيخان قد قالا في

غير الله

غير الله انه الله فيلزم اكفارهما وهذا لا سبيل اليه • ثم نقول
انما وجب اكفار من قال ان الله هو المسيح ابن مريم لاعتقادهم في واحد
من الناس كونه الها مع ان ذلك الانسان غير ممتنع في صورته وشكله من
سائر الناس • واما المجسمة فانهم لا يعتقدون ذلك بل يقولون ان الله
تعالى جسم لا كسائر الاجسام • فظهر الفرق بما حققناه •

الحجة الرابعة قالوا تقرر بالبرهان

العقلي ان الله تعالى ليس جسما فمن قال ان الله تعالى جسم واعتقده
لم يكن عالما بالله تعالى على ما هو عليه في نفسه بل يكون جاهلا
بالله تعالى والجاهل به يكون كافرا فلهذا اوجب القضاء بكون المجسم
كافرا كما قلناه • وهذا ايضا فيه نظر فان لقائل ان يقول
ما تعنون بقولكم ان الجاهل بالله تعالى كافر فان اردتم به
الجاهل بالله من كل الوجوه فهذا صحيح لكنا لا نكفرهم ولكنا
نقول ليس احد من اهل القبلة يجهل الله تعالى من كل الوجوه فانهم
مع اختلاف مذاهبهم وما بينها معترفون باثبات صانع العالم قادر
عالم حي ازلي الوجود خالق للسموات والارض • وان اردتم ان الجاهل
بالله تعالى يكون كافرا سواء كان من كل الوجوه او من بعض
الوجوه فهذا فاسد لانه يؤدي الى اكفار اكثر الامة لانهم
مختلفون في اكثر مسائل الديانة والحق فيها واحد فلا بد ان يكون
بعضهم جاهلا بالله تعالى فيلزم اكفارهم وهذا محال •

لحاجة الحاجة قالوا من اعتقد

ان الله بحقيقة الاجسام فانه لا يمكنه القول بانه تعالى عالم بجميع
المعلومات • ولا يمكنه ايضا اثبات كونه تعالى حكيما وبتقدير
الا يكون النبي صادقا في كل ما يقوله من امور الشريعة واحكام الآخرة
واكثر ذلك مثل هذا يكون كفرا فيلزم القول بكفر المجسمه • وفي هذا فيه
نظر فان لقايل ان يقول ان المجسمه لا ينكرون هذه الامور بل يعترفون
بها ويساعدون على صحتها ولكن اقصى ما في الباب ان هذه الامور لازمة
لهم على مقتضى ما ذهبوا اليه في التجسيم ولكنهم لم يلتزموها والكل
على ان الكفر لا يكون بالالزام ما لم يلتزمه صاحب ذلك المذهب لانا لو كفرنا
احدا بالالزام للزم تكفير اهل الاسلام لانه ما من مسئلة يقع الخلاف
فيها الا ويلزم عليها الاكفار ممن ينكرها وهذا محال • فثبت
بما ذكرنا ضعف هذه الوجوه التي اسلفناها فاذن المعتمد في اكفار
المشبهه والذي عليه التعويل بان كفرهم هو الاجماع الذي قدمنا
تحقيقه وفيه كفاية ومقنع عما سواه بحسب مراكاته وهو انما يدل على
الكفار من اعتقد ان الله تعالى مختص بجهة فهذا هو الوجه الذي
يجب الاعتماد عليه ولاصحابنا والمعتزله وجوه غير هذه اضعف مما ذكرنا
في اكفار المشبهه ومن احاط بما ذكرناه في هذه الوجوه كفته
الوقوف على حقيقة القول في غيرها وبالله التوفيق •

المسألة الثانية في اكفار المجبرة

ذهب

ذهب علماء العترة الى اكفار المجبرة الا السيد المؤيد بالله وافق جماهير
المعتزله على اكفارهم • الا ابا الحسين البصري فانهما ذهبا الى
ان الجبر ليس كفرا وان المجبرة ليسوا كفارا • وقبل الخوض
فيما نورده بذكر فايدة اطلاق هذه اللفظة فنقول اطلقت ونعني به
القول بان العبد مجبور وان الله هو المتولي لافعال العباد جميعها خلقا
واحداثا فمتى اطلقت هذه اللفظة افادت هذا المعنى • واما معنى
وصفنا لهم بهذه اللفظة فمعنى قولنا لهذه الفرقة انهم مجبرة انهم
صاروا اذا اجبر ولا ذا المعنى سائغ في اللغة مستعمل فيها فيقال اجبر
الرجل اذا صار ذا اجبر كما يقال اراب الرجل اذا صار ذا ريبه
واكلب اذا صار ذا كلاب الى امثال له كثيره فصار اسم الفاعل في قوله
مجبر يطلق ويراد به ما ذكرناه • فاذا مهدت هذه القاعدة فلنذكر
ما اعتمده المثبتون لاكفارهم ثم نذكر ما عول عليه المنكرون لاكفارهم
فهذان مطلبان •

المطلب الاول في بيان

ما يعتمده المثبتون لاكفارهم وجملة ما جعلوه عمدة لهم في كونهم
كفارا منها ما يتعلق بافعال العباد • ومنها ما يتعلق بصفات الله
تعالى • ومنها ما يتعلق بافعاله فهذه انواع ثلثة هي اقوى تمسكهم
في الاكفار •

النوع الاول منها ما يتعلق

بافعال العباد وحاصل ما قالوه هو ان من انكر كون العبد موجدا لافعاله

فقد لزمه الكفر من وجوه اربعة. **أولها** انه لا يمكنهم
مع القول بان افعال العباد من جهة الله تعالى اثبات الصانع لان الطريق
الى اثبات الصانع هو حاجة العالم في حدوثه الى محدث فاعل بحاجة
الفاعل الى المحدث انما ثبت بالقياس والرد الى افعالنا فمن انكر حاجة
افعالنا في حدوثها الينا لم يمكنه تعدية هذا القياس فحينئذ لا يمكنه
اثبات الصانع وهذا كفر لا محالة. **وثانيها** انا اذا جعلنا
فعل العبد حاصلا من جهة الله وموجودا بقدرته لزمهم على هذا القول
تجويز اظهار المعجز على الكاذبين. وبيانه هو انا اذا اضفنا
الى الله ولا شك ان فيها الظلم والكذب وسائر الفواحش. فاذا جاز ان
يكون الله فاعلا لهذه الامور مع قبحها جاز ان يكون مظهرا للمعجزة
على الكذابين. اذ ليس بعض القبائح في تجويز الحصول اولى من بعض
وعند هذا لا يمكن القطع بكون المعجزة دالة على التصديق في حق من
ظهر عليه من الانبياء فلا يمكن العلم بنبوة الانبياء وهذا كفر لا شك فيه
وثالثها انا اذا جعلنا افعال العباد مضافة الى الله
تعالى لزم على هذا القول انه لا يمكن الوثوق بشيء من اخباره ولا يمكن
التصديق بشيء من وعده ووعيده لانه اذا كان فاعلا لكل قبيح يوجد
في العالم فكيف يمكن الامان من انه لا يكذب في جميع اخباره والتزام مثل
هذا يكون كفرا من قائله. **ورابعها** لو كان الله تعالى
فاعلا لافعال العباد كلها لوجب ان يسمى ظالما وجائرا لاجل فعله
للظلم والجور لانه لا معنى للظالم الا من فعل الظلم وهكذا القول في الجور

فمن

فمن اعتقد ان الله فاعل لافعال العباد لزمه ان يكون ظالما وقد
اجمعت الامة على كفر من اعتقد كون الله تعالى ظالما فهذه الوجوه
الاربعة كلها دالة على اكفارهم لاجل اضافتهم افعال العباد الى الله
كما حققناه.

النوع الثاني ما يتعلق باكفارهم

من جهة اقوالهم في صفات الله تعالى وذلك من وجوه ثلثة.
اولها انهم اذا قالوا بالمعاني القديمة التي هي العلم والقدرة
والحياة والسمع والبصر وغيرها فقد قالوا باثبات قدماء غير الله
تعالى. وقد اجمعت الامة على ان من اثبت قديما مغايرا لله تعالى
فهو كافر. وهم قد قالوا بهذه المقالة فيجب القضاء بكفرهم.
وثانيها هو ان الله تعالى لو كان قادرا بالقدرة كما
يقولون. وعالما بالعلم لزمه الا يكون قادرا على خلق الاجسام وايجادها
ولزم انه لا يكون عالما بكل المعلومات. لان البرهان العقلي قد قام على
استحالة وجود الاجسام من جهة القادر بالقدرة. وقام الدليل ايضا
على ان العلم الواحد على جهة التفصيل لا يتعلق باكثر من معلوم
واحد. ولا شك ان انكار كون الله تعالى قادرا على خلق الاجسام
وانكار كونه تعالى محيطا بجميع المعلومات كفر بلا مرية فيلزمهم ان
يكون القول بالمعاني كفرا ايضا. **وثالثها** هو ان الله
تعالى انما كفر النصارى باثبات قدماء ثلثة حيث قال لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة. فمن اثبت قدماء اكثر مما قالوه كان احط
منهم في الكفر لانهم قد قالوا بمثل تلك الكفرية وزادوا عليها فهذه
الوجوه الثلثة كلها دالة على اكفارهم من جهة ما قالوه في صفاته تعالى

النوع الثالث ما يتعلق باكفارهم

من جهة افعاله تعالى وذلك من وجوه ثلثة ● **اولها**
هو ان الدليل العقلي قد قام على ان المتكلم هو فاعل الكلام فمن قال بان
القرآن قديم مع اعترافه بحدوث هذا القول المسموع فهو كافر لان هذا
يقتضي ان لا يكون هذا القول المسموع قرآنا وذلك خرق لاجماع الائمة
وكفر بالاجماع ● **وثانيها** هو انه قد تقرر ان الله مريد
بارادة حادثة يفعلها فلو كان الله تعالى مريدا بارادة قديمة
كما زعموه لكان يلزم ان يكون مريدا للقبائح وهذا يؤدي الى ان يكون
الله حاصلا على صفة نقص واضافة النقص الى الله تعالى يكون كفرا
بلا شبهة ● **وثالثها** تكفيرهم بالقول بان الله تعالى يعذب
اطفال المشركين ● ولهذا الوجه قد وقع في اكفارهم به خلاف
بين الشيوخ ولهم فيه اقوال ثلثة ● القول الاول يحكى عن الشيخ
ابي علي وهو انهم لا يكفرون بهذا القول اذا اعتقدوا كونهم مستحقين
للعذاب لان ذلك ليس ظلما من جهة الله تعالى لاعتقادهم الاستحقاق
في حقهم ● فلهذا اخرجوا بهذا الاعتقاد عن الكفر ● القول الثاني
يحكى عن الشيخ ابي هاشم وهو الوقف في حقهم في الاكفار وهو بهذه الحجة
هكذا حكاه قاضي القضاة عنه في المغني ● القول الثالث وهو الذي
ذهب اليه قاضي القضاة عبد الجبار وهو القطع باكفارهم بهذا
الوجه لان اعتقادهم في الاطفال ان المعلوم من حالهم الكفر عند بلوغهم

فلهذا

فلهذا اجوزنا تعذيبهم لا يخرج تعذيبهم عن ان يكون بصفة الظلم
فلهذا وجب القطع باكفارهم لما اجروه على الله تعالى من تعذيبهم ●
وكلام قاضي القضاة اقوى واسد واجرى على قياس مذهبهم في اكفارهم
فهذه الوجوه العشرة هي التي يعتمدها اصحابنا والمعتزلة في
كفر المجبرة ● ولقد حكى قاضي القضاة عن الشيخ ابي علي انه قال المجبر كافر
ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو
كافر ايضا ● ثم حقق الشيخ ابو علي بعد هذه المقالة وقال انه ان كان الشك
في كفر المجبرة انما كان من اجل شكه في عدل الله وحكمته فهذا الاجماع
وان كان شكه في كفرهم لوجه غير هذا فان شكه في كفرهم لا يكون
كفرا فهذا ما اردنا تقريره في هذا المطلب وبالله التوفيق ●

المطلب الثاني في بيان ما يعتمده

المنكرون لاكفارهم ● اعلم ان من لا يقول باكفارهم كالذي حكيناه
من مذهب المؤيد بالله ومذهب الشيخ ابي الحسين ومن ذهب الى مذهبهما
وهذا عندنا هو المختار ولم اظفر لهما بدليل قوي في نصرة مذهبهما
وعلى ما يمكن الاستشهاد به لمذهبهما مسلكان ●

المسلك الاول منهما جملي وتقريره هو

هو ان الادلة التي تقع التعويل في الاكفار عليها هي الادلة الشرعية
فاما الادلة العقلية فقد قررنا فيما سلف انه لا مجال لها في الاكفار لان

الكفر خوض في مصادر الثواب والعقاب • وهذا كله مستند الى الشرع
وموارده الأدلة القاطعة من نصوصات الشريعة والذي يرد فيه من الادلة
الشرعية هو امور اربعة • **اما نص الكتاب** واما نص
السنة القاطعة واما الاجماع المتواتر المقطوع باصله واما القياس الذي
يكون في معنى الاصل • والاولى وكل هذه الامور الاربعة لم يرد
فيها شيء يكون عمدة في الاكفار المذكور • **نعم** قد يوجد منها
شيء لا يعول عليه في تقرير اكفارهم اما الكتاب فليس فيه شيء واما نص منقول
بالاحاد ليس طريقها الى العلم واما اجماع لا نعلم قصدهم فيه منقول بالاحاد
ايضا • واما قياس مظنون ولا يستند الى القطع مركب من فرع واصل وكل هذه
الامور ليس طريقا الى العلم بكفرهم لما حققناه فهذا المسلك من جهة الاصل

المسلك الثاني من حيث الفصل

وتقريره انما يكون بايراد ما جعلوه عمدة لهم في اكفارهم وابطاله •
فنقول اما النوع الاول فقد تعلقوا فيه بامور اربعة • اما قولهم
اولا انه لا يمكنهم مع القول بان الله خالق لاعمال العباد اثبات الصانع
فهو فاسد لامرين • اما اولا فلان تصور حقيقة الفاعل مقرر في العقول
من غير حاجة الى تقريره بالقياس فهم وان نفوه في الشاهد امكنهم اثباته
في الغائب لانه مقرر في عقولهم العلم بماهيته فيحملهم ذلك شاهدا لا يبدل
على انه غير معقول لهم • واما ثانيا فلانا قد قررنا في الطريق الى اثبات
الصانع مسالك يمكن الاستدلال بها من غير حاجة الى طريقهم السابق وقررنا

ضعفها فيما سلف فلا حاجة الى تكريره • واما قولهم ثانيا انه مع
قولهم باضافة افعال العباد الى الله يلزمهم ابطال المعجزة على الكذابين
وقولهم ثالثا انهم مع ذلك لا يمكنهم الوثوق بخبره ولا بوعيده ولا بوعده •
وقولهم رابعا انه يلزمهم ان يسمى ظالما وجائرا لفعله للظلم والجور فهذه
الامور الثلاثة كلها فاسدة • لان لقائل ان يقول اقصى ما في هذا الذي
ذكرتموه ان هذه الامور لازمة لهم على قولهم بالجبر ولكنهم لم يلتزموها
والاكفار انما يكون بها لو التزموها فاما اذا لم يلتزموها فلا وجه لاكفارهم
بها لان الكفر لا يمكن ثبوته بالالزام والا لزم اكفار اهل الاسلام
كلهم لانه ما من احد الا ويلزمه الكفر لاجل مخالفته لمذهب غيره وهذا ما

واما النوع الثاني وهو ما يتعلقون به

من جهة اكفارهم بالصفات • فاما قولهم اولا ان الامة مجمعة على
اكفار من اثبت قدماء مع الله فهو فاسد لوجهين • اما اولا فلان هذا
الاجماع لا يخلو حاله اما ان يكون صادرا عن الصدر الاول او عمن بعدهم
فان كان صدوره عن الصدر الاول فهم لم يخوضوا في هذه المعاني ولا
اثبتوها ولا تكلموا فيها باثبات ولا نفي • فضلا عن ان يقال ان اثباتها هل يكون
كفرا ام لا • واما ان كان صدوره عمن بعدهم فالمجبرة هم بعض الامة
فلا ينعقد اجماعا من دونهم • لا يقال انهم قد كفروا بقولهم بالجبر
فلا يكونون معدودين من جملة الامة فلهذا انعقد الاجماع من دونهم
لانا نقول هذا فاسد لانهم لا يخرجون عن الامة الا اذا كانوا

كفارًا وهم لا يكفرون الا بعد خروجهم عن الامة حتى يكون الاجماع
منعقدًا من دونهم فيتوقف احد الامرين على الاخر وهذا محال ◦ واما
ما بينا فهب انا سلمنا انهم قد خاضوا في هذه المعاني ◦ فانما يعنون ما كفار من
اثبت مع الله القدما اذا كان معتقدًا فيها الالاهية كما كفرت النصارى
باعتقاد كالذك ◦ فاما من اثبتها قدما ولم يعتقد فيها الالاهية فانه
لا يكفر بذلك اصلًا ◦ واما قولهم ثانيًا انه تعالى لو كان قادرًا بالقدرة
لم يمكنه خلق الاجسام والايجاد بها ولو كان عالمًا بالعلم لم يكن عالمًا
بجميع المعلومات ◦ فهو فاسد لانه اكفار بالالزام وهو مستحيل كما قررنا
وبيانه انهم وان قالوا بان الله تعالى قادر بالقدرة فعندهم انها صالحة لايجاد
الاجسام ولو قالوا بان الله تعالى عالم بعلم فعندهم انه تعالى عالم بجميع
المعلومات وان قدرة الله تعالى مخالفة بحقيقة ذاتها المخصوصة لهذه
القدرة الحديثة وعلمه مخالف بحقيقته المخصوصة لسائر العلوم فلهذا
صح منه ايجاد الاجسام لاجل حقيقتها المخصوصة وكان عالمًا بجميع
المعلومات لاجل علمه المخصوص ◦ قالوا الدليل العقلي قد قام على استحالة
ايجاد الاجسام من جهة القادر بالقدرة وقام ايضًا على استحالة تعلق
العلم الواحد باكثر من معلوم واحد فلا يتم ما اعتقدوه ◦ قلنا لا نسلم
ذلك والادلة التي ذكروها في تصحيح ذلك نبطله ◦ ثم لو سلمنا فوقها
مع ان اعتقادهم لذلك لا يعدهم عن الكفر ◦

قال الشيخ وفقه

ابو الحسين انه لا يمكن اقامة الدلالة على استحالة
ايجاد الاجسام بالقدرة فبطل ما اوردوه ◦ واما قولهم ثالثًا ان الله كفر

النصارى بقولهم ثالث ثلثة فيلزم اكفار المجبرة لانهم قد قالوا باكثر
من ذلك فهذا فاسد ايضًا لان الله تعالى انما كفرهم باعتقادهم الالهية فيها
ومعاذ الله ان اهل القبلة يكون احد منهم قائلا بالهية شيء مع الله ولهذا قال تعالى
اكفادهم وما من اله الا الله ◦

واما النوع الثالث

وهو ما يتعلق بالقران القديم فاما قولهم اولا ان من قال ان القران قديم
فقد انكر ان يكون هذا المسموع قرانًا وهذا كفر ◦ فهو فاسد فانهم لا
ينكرون كون هذا المسموع قرانًا وانه محدث وانما ينكره جمع من الحنابلة
وقد سبق الرد عليهم ◦ والذي يصفونه بالقديم عندهم ليس هذه الحروف
والاصوات فهذه الامور لا شك في حدوثها وانما الذي يصفونه بالقدم
هي الكلمة القائمة بذاته تعالى كالقادرية والعالمية ◦ وقد
قررنا الكلام عليهم فيها واذا كان الامر هكذا فلم ينكروا كون
المسموع محدثًا فيلزم اكفادهم فبطل ما توهموه ◦ واما قولهم ثانيًا ان الله
لو كان مريدًا بارادة قديمة لكان مريدا للقبيح فيلزم ان يكون متصفًا
بصفة نقص وهذا ايضًا فاسد لان ارادة القبيح انما يكون نقصًا لكونها
ارادة للقبيح ◦ وهم معتقدون بحسب ما هذا حاله فمن ابن ان اعتقادهم
بحسبها لا يعدهم عن الاكفار فلهذا لم يكفروا ◦ لانه لو كان
هذا الاعتقاد يعدهم عن الاكفار لوجب في الملاحدة والغلاة
وسائر الفرق الكفرية ان يعدهم اعتقادهم عن الاكفار فيلزم
على هذا الا يكفر احدًا منهم وهذا محال ◦ لانا نقول هذا فاسد
فان كلامنا هاهنا فيمن يكون من اهل القبلة ثم يعتقد اعتقادًا

فاسدًا فهل يكفرونه او لا يكفر فانما كفر هولاء الفرق فهو معلوم
بالضرورة من دين صاحب الشريعة فلا مقال فيه فافترقا • فاما
قولهم بالتاويل من قال بان الله يعذب اطفال المشركين فقد اضاف
الى الله ما هو ظلم فلهذا اذا كان هو لهم هذا كفرًا فهو فاسد ايضًا
لانه انما يكون كفرًا لو اعتقدوا قبحه فاما اذا لم يعتقدوا قبحه او اعتقدوا
كونه مستحسنًا فلا وجه لاكفارهم • فثبت بما ذكرنا بطرف
الاحتمال الى كل واحد من هذه الوجوه لئلا جعلوها عمدتهم في اكفار
المجبرة • واذا كانت محتملة استحال جعلها دلالة على الاكفار وهذا
مطلوبنا • بقي لهم ها هنا سؤالان •

السؤال الاول قولهم اذا لم

يكن لهذه الادلة موصلة الى العلم باكفارهم كما قلتم لما فيه من الاحتمال
فهل يجوزون ان يكونوا كفارًا عند الله ولا نعلم كفرهم •

وجوابه ان هذا لا مانع منه فانا قد منا ان بعض المعاصي
يجوز ان يكون كفرًا عند الله ولا نعلمه بان لا يكون في اعلامنا بكونه
كفرًا مصلحة وقد قررنا هذا من قبل وابطلنا كلام المعتزلة في
الكلام فلا فايدة في تكريره •

السؤال الثاني

قولهم اذا ابطل ان يكونوا كفارًا فهل يقطعون بفسقهم كما يحكى
عن بعض ايمتنا ان المجبرة وان لم يكونوا كفارًا فيجب القطع بفسقهم
لاجل الجبر

وجوابه من وجهين اما اولا فلان الفسق لا بد من ان يكون

عليه بدلالة كما ان الكفر لا بد فيه من دلالة وليس اذا لم يجد دليل
على كون هذه المعصية كفرًا يقضي بكونها فسقًا ونقطع به بل نقول اذا ابطل
كونها كفرًا نظرنا فان دل على كونها فسقًا دليل قضينا به والا فلا •
واما ثانيًا فهل يقضى بكون الجبر فسقًا من حيث ان دليلا قد دل عليه
او من حيث ان الجبر قصرت معصيته عن بلوغ الكفر فلهذا اوجبنا
الفسق • فان كان الاول فهو مسلم ولا نزاع فيه • فان ما دل
عليه الدليل وجب اتباعه • وان كان الثاني فهو فاسد
لانه لم يدل لنا دليل على كل معصية قصرت عن بلوغ الكفر وجب
ان يكون فسقًا بل نقول اذا لم يدل الدليل الشرعي على كون معصية
للمكفر ولا فسقًا وجب التوقف فيها والقطع بالخطا لا غير فهذا
ما اردنا ذكره في اكفار المجبرة وهو مستوفى والحمد لله •

المسئلة الثالثة في اكفار المرجية •

والذي ذهب اليه اهل العدل من الزيدية والمعتزلة انه لا ينبغي ان
يحكموا باكفارهم على الاطلاق • بل يجب النظر فيه فان في مذاهبهم
ما يكون كفرًا ومنها ما لا يكون كفرًا فما قضى به الدليل على كونه كفرًا وجب
القضاء بكونه كفرًا • وما لم يدل على كونه كفرًا دليل وجب التوقف فيه
قال قاضي القضاة فمن قال منهم بان الله تعالى ما توعد
العصاة بالعقوبة اصلا فانه يكون كفرًا لانه رد لما هو معلوم
بالضرورة من دين صاحب الشريعة • ومن قال بان الله تعالى قد

يوعدهم بالعقوبة ولكنه يجوز عليه الخلف والكذب فهذا أيضا
يكون كفرا لأنه أضاف القبيح إلى الله وإضافة القبيح إلى الله
تعالى كفر لا محالة ومن قال منهم بأن الله قد توعدهم
بالعقوبة ولكنه يجوز أن يكون في وعيده شرط أو استثناء لم يبينه
الله تعالى فإن هذا لا يوجب الكفر ولكنه لا يكفر ما لم يكذبه فإن المكذب
كفر بلا شبهة وإن قال أقطع بأن الفاسق ما عنوا بهذه
الوعيدات الشرعية كان ردا للإجماع الظاهر فيكون هذا فسقا
وإن قال بأن الآيات الوعدية والوعيدية في حقهم متعارضة
فليس لهذا القول يوجب كفرا ولا فسقا وإنما يكون خطأ لا غير
تحصل من مجموع ما ذكره قاضي القضاة في الجامع أن خلاف المرجئة
ومسائل الوعيد على ثلاث مراتب

المرتبة الأولى

أن يكون مقالتهم كفرا وهم فريقان الفريق الأول الذين زعموا أن
الله تعالى ما توعد أحدا من العصاة فهذا يكون كفرا لأنه رد لما قد علم
بالضرورة من دين صاحب الشريعة والفريق الثاني الذين زعموا أن الله
قد توعد العصاة من الفساق ولكن يجوز عليه الخلف والكذب فهذا
يكون كفرا أيضا لأنهم أضافوا ما هو قبيح إلى الله تعالى كما حققناه
عن الجبرية في تكفيرهم بإضافة القبيح إلى الله تعالى فهذه المقالة كفر
لا محالة

المرتبة الثانية

أن تكون مقالتهم فسقا لا غير وهذا هو أن يقولوا إن العصاة من الفساق وليسوا بمرادين
بهذه الوعيدات الشرعية ولا عناهم الله تعالى بها ولا هم داخلين تحتها
فهذه المقالة تكون فسقا لا محالة لأن الإجماع منعقد على أن العصاة

من الفساق

من الفساق وغيرهم مرادون بهذه الوعيدات فمن قال إنهم غير
داخلين في هذه العمومات كان رادا لهذا الإجماع ورادا له فيكون فسقا
كما ذكرناه

المرتبة الثالثة

أن يكون خلافهم ليس كفرا ولا فسقا وهذا يكون على وجوه أربعة

أولها أن يقولوا إن الوعيد قد سار ولهم وهم داخلون تحته لكنا نقطع
بأن الله يعفو عنهم ويدخلهم الجنة لا محالة

وثانيها أن يقولوا إن آيات الوعد والوعيد في حقهم متعارضة
فيحتمل أن يكونوا داخلين في آيات الوعيد ويحتمل أن يكونوا داخلين
تحت آيات الوعد فلا يمكن القطع بأحدهما فلهذا وقفت في حالهم

وثالثها أن يقولوا بأن الله يجوز أن يعذب البعض ويعفو
عن البعض وهذه الوجوه قد قال كل واحد منها قائل من أهل
القبلة وقد قدمنا بيانه في الوعيد وكلها خطأ كما شرحناه في إيصال
العقاب إلى مستحقيه وخطأهم في هذه المسائل لا يوجب كفرا ولا
فسقا

ورابعها أن يقولوا إن الله قد توعدهم بالعقاب
كما دلت عليه هذه العمومات الشرعية ولكن يجوز أن يكون في تلك
العمومات شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى فهذا أيضا يكون مخطئا
ولا يكون كافرا ولا فاسقا لا يقال أليس إذ يجوزوا
على الله الإخلاف العجز فإنهم لا يكفرون بهذا وفيه إضافة القبيح
إلى الله لأنا نقول إنما لم يكفروا بهذا لأن بحكاية ما فيه إنه لازم على
مذهبهم وهم لم يلتزموه والكفر إنما يكون إذا التزموه فأما إذا لم
يلتزموه فلا إكفار به كما قد شرحناه فعرفت بما قدمنا أن حال المرجئة

فيما ذهبوا اليه من اعتقادهم لا يخرجهم عما ذكرناه والله لا وجه لاكفارهم على الاطلاق

المسئلة الرابعة في اكفار الروافض

اعلم ان الرافضة هم فرقة من اهل الاهواء سموا بذلك لرفضهم
زيد بن علي عليه السلام هكذا ذكره الاصمعي وغيره من ائمة الادب
وسبب رفضهم له هو انهم لما اجتمعوا على بيعته سألوه التبري عن
الشيخين ابي بكر وعمر فابا ذلك وكرهه فرفضوه واعتزلوا امامته
ثم قال زيد حدثني ابي عن ابيه انه قال يا علي يكون في آخر الزمان
قوم يدعون حبنا لهم نبز يعرفون به يقال لهم الرافضة يرفضون
الاسلام اذا رأيتموهم فاقتلوهم قاتلهم الله فانهم مشركون قلت
يا رسول الله ما علامتهم قال ليس لهم جمعة ولا جماعة يسبون ابا بكر وعمر ثم
غلب هذا الاسم على كل من غلا من الشيعة في سب الصحابة وقد اختلف
العلماء في كفرهم فالذي عليه اهل العدل من الزيدية والمعتزلة انهم
لا يكفرون وذهب اكثر الاشعرية الى اكفارهم والحق
عندنا ما ذهب اليه اصحابنا والمعتزلة وهو ان اكفارهم لا معنى له ومعتمدنا
في ذلك هو ان اكفارهم ليس عليه دلالة شرعية من كتاب ولا سنة ولا فيه
اجماع قاطع ولا قياس يكون في معنى الاصل وهذه الامور هي الادلة المعتمدة
في اكفار من يكفر وليس يوجد شيء من هذه الوجوه في اكفار الروافض
ولهذا وجب القطع بعدم اكفارهم وغاية خطاياهم انهم اعتقدوا ان
معتقدات الصحابة كفر ومن اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة
انها كفر لاجل شبهة فانه لا يلزم اكفاره لاجل هذا الاعتقاد اصلا

واحتج الاكثرون من الاشعرية

على اكفارهم بشبهتين الشبهة الاولى قولهم انهم قد كفروا
سادات المسلمين من الصحابة ومن كفر مسلما فهو كافر فادى الى القضاء
بكفرهم واذا قلنا انهم كفروا سادات المسلمين من الصحابة
فهذا ظاهر من مذهبهم فان حاصله انهم ردوا ما هو معلوم ضرورة
من دين النبي عليه السلام فلهذا حكموا باكفارهم من اجل ذلك
واذا قلنا ان كل من كفر مسلما فهو كافر فلقوله عليه السلام
من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما فلهذا حكمنا باكفارهم

والجواب ما تعنون بقولكم

ان تكفير المسلم يقتضي الكفر فان اردتم به ان تكفير المسلم يقتضي
الكفر مطلقا فهذا خطأ وهو ممنوع ونحن لا نسلمه فان من اعتقد في بعض
الاعتقادات الصحيحة انها كفر لاجل شبهة فانه لا يكفر بذلك
وان اردتم انه يقتضي الكفر اذا كان الكفر معترفا بكونه مسلما
فهذا مسلم ولكن الروافض لم يكفروا الصحابة الا من اجل اعتقادهم
صدور الكفر عنهم وان كانوا في اعتقادهم هذا قد اخطأوا واو ضلوا
فاما قوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر فقد باء بها احدهما
فهو من اخبار الاحاد فلا نعول عليه في الاكفار وانما يعول على القاطع
ثم بعد تسليم صحته فالغرض به ان من قال لاخيه يا كافر مع اعترافه
بكونه مسلما فلا نزاع في ذلك ولكن الروافض لا يعتقدون اسلام الصحابة

بل يحكمون بكفرهم فلهذا لم يكونوا مندرجين تحت الحديث لانهم

الشبهة الثانية قولهم القرآن

والاحاديث كلها مشتملة على الثناء على الصحابة وهو كسبهم ودفع من لقيهم والزام موالاتهم فكفرهم مع العلم بما ذكرناه يكون كفرا لا محالة وردا للكتاب والسنة وهذا كفر لا شبهة فيه

والجواب

من وجهين اما اولا فلانهم لا يسلمون انه ورد الثناء في الكتاب والسنة الا على المهاجرين والانصار عموما وذلك لا يقتضي ورود الثناء على اقوام معينين للدين وقع النزاع في كفرهم فلا يكون في ذلك دلالة لهم واما ثانيا فهب انا سلمنا ورود الثناء من القرآن والسنة على اقوام معينين ولكن نقول ذلك مشروط كله بسلامة العاقبة ولم يحمدوا سلامة العاقبة في حقهم فانهم اعتقدوا انهم قد غيروا وحرفوا وبدلوا فلهذا لم يكن القدح ردا للكتاب والسنة وانا وان سلمنا مع خطائهم في ذلك التاويل فلم زعمتم بان صاحب التاويل لا يبطل كفارة فبطل ما زعموه في اكفارهم

المسئلة الخامسة في اكفار

الخوارج وهم فرقة من فرق الاسلام واما سموا بهذا اللقب لانهم خرجوا على امير المؤمنين واعتقدوا كفر من خالفهم واستباحوا اموالهم ودماءهم واعتقدوا ان الله تعالى احل لهم واكفروا امير المؤمنين ولعنوه واعتقدوا البراءة منه الى غير ذلك من الاعتقادات الفاسدة والذي عليه اهل النبل من ائمة الزيدية والمعتزلة انه لا وجه لاكفارهم

بهذه الامور وذهب الاكثرون من الاسفرائنية الى اكفارهم

والمختار عندنا

ما عليه اصحابنا والمعتزلة في انهم لا يكفرون بذلك ومعتمدنا في ذلك هو ان الكفر لا بد من ان يكون عليه دلالة شرعية وهذه الامور التي حكيناها عنهم لم يدل مسلك قاطع من جهة الشرع على كونها كفرا فلهذا وجب التوقف فيها

واحتج القائلون باكفارهم

بشبه ثلاث الشبهة الاولى قولهم انهم قد اعتقدوا على قتل من خالفهم وقتلوهم وزعموا ان الله اباح لهم ذلك واعتقدوه وهذا كله كفر لاضافتهم الى الله تعالى القبيح

والجواب اما قتلهم لغيرهم فغايته ما فيه انه فسق بلا شبهة واما اعتقادهم ان الله تعالى اباح لهم القتل واخذ المال فليس يكون كفرا لانهم قد اعتقدوا احسنه فانهم مستحقون له فلهذا اضافوه الى الله تعالى مع اعتقادهم لحسنه فمن اين ان ما اعتقدوه من كونه حسنا وان كان هذا الاعتقاد خطأ لا يعدهم عن الاكفار

الشبهة الثانية

قولهم انهم قد حكموا في المعاصي كلها انها كفر وهذا رد للنص فكانهم لاعتقادهم هذا قد نسبوا الى الانبياء الكفر وهذا يتضمن الاستخفاف بالانبياء فيجب ان يكون اعتقادهم هذا كفرا كما قلناه والجواب ان اعتقادهم لان كل المعاصي تكون كفرا ليس بكفر وانما خطأ وضلال واما نسبتهم الى الانبياء الى الكفر فلعلهم

لانا قالوا بهذه المقالة احالوا وقوع المعاصي من الانبياء صغيرة كان او كبيرة كما هو المحكي عن غيرهم من الرافضة ومثل هذا لا يكون كفرا ولا يعد استخفافا بالانبياء فبطل ما قالوه •

الشبهة الثالثة

انهم كفروا امير المؤمنين ولعنوه واعتقدوا البراءة منه فكل هذا يدل على استخفافهم بالدين واهله وتهاونهم بامر الشريعة وكل هذا كفر • والجواب ان تكفير المسلمين ليس بكفر كما ذكرنا على كفر الرافضة واما الاستخفاف بائمة المسلمين ولعنهم والبراءة منهم فليس كفرا وانما هو فسق • وعلى الجملة فان ما اتوه من الاقوال والافعال لانهم ضلوا فيها واخطاوا فانه يجب عرضه على الادلة الشرعية فما قضى به الشرع في اكفارهم به وجب العمل به وما لم ينهض الشرع فيه بشيء وجب التوقف فيه • ثم نقول المأخوذ على كل من تكلم في اكفار اهل القبلة ان يتقي الله في خوضه وان يمعن النظر ولا يتسرع الى الاكفار باول خاطر فان النظر فيه دق والخطا فيه عظيم • فان ظهر له الدليل ووضح فلا حرج في الاكفار لمن قام الدليل على كفره من اهل القبلة وغيرهم • وان لم يتضح له دليل فلا اصر عليه في التكفير والتوقف • وقد حصل غرضنا من بيان صحة الاكفار بالتاويل وذكر المذاهب • ونذكر الآن حكم من خالف الحق من اهل القبلة والله الموفق •

الفصل الثالث في حكم مخالف

الحق

الحق من اهل القبلة هل يكفر او لا •

اعلم انا قد ذكرنا في هذا الفصل الذي سلف الكلام عليه تحصيل القول فيمن يكفر من اهل القبلة ومن لا يكفر من المشبهة والمجبرة وغيرهم من فرق الاسلام وذكرنا ما يختار في حقهم والذي نذكره هو حكم مخالف الحق من اهل القبلة عموما هل يكفر بالتاويل او لا • فنقول اختلف العلماء فيمن يكون من اهل القبلة والصلاة ثم يعتقد اعتقادا خطأ بشبهة هل يحكم بكفره او لا • والخلاف بين العلماء في هذه المسألة على مرتبتين •

المرتبة الاولى

خلاف المتكلمين والذي ذهب اليه ائمة الزيدية والمعتزلة هو القول في الاكفار بالتاويل كما حكينا عنهم اكفار المشبهة والمجبرة • وحكى قاضي القضاة عبد الجبار وابو المعين عن بعض من المتكلمين انه لا يجوز الاكفار بالتاويل لدخول جميع اهل القبلة تحت الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه والتصديق بما جاء به • ومنهم من قال ان كل ما لا نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة فانه لا يقدم على قائله بالاكفار لان الحق فيه غير مختلف • ومنهم من قال ان كل مجتهد من اهل القبلة مصيب في كل ما اعتقده كما حكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري وقد قررنا خلافه في اول الكتاب فهذه حكاية خلاف اهل العدل في الاكفار بالتاويل معرفة على ما ذكرناه •

واما الاشعرية

فاختلفوا ايضا في الاكفار بالتاويل فالذي ذهب اليه الاشعري واكثر اصحابه الى انه

من اهل القبلة لا يحكم بكفرهم أصلا • وكان اختلف المسلمون بعد
نبيهم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم من بعض لكن الاسلام
يجمعهم ويعمهم • والى هذا ذهب ابن الخطيب الرازي في كتابه النهاية
ومنهم من كفر اصحابنا والمعتزلة بقولهم بالمعدوم وخلق القرآن •
وانكار الرؤية وامور اخر تركتها فيما اوردناها • وحكى عن الاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني رحمه الله قال من كفرني كفرته مخالف ككفرنا
فانا نكفره والا فلا فهذه حكاية اقوال المتكلمين في كفر المتأولين •

المرتبة الثانية

خلاف الفقهاء في مخالف الحق من
اهل القبلة • فأما ابو حنيفة فقد حكى الحاكم صاحب المختصر عن ابي حنيفة
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة • وحكى ابو بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي
وغيره من اصحاب ابي حنيفة مثل ذلك • فأما الشافعي فقد حكى عنه
انه قال انا لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم
يعتقدون حل الكذب وهذا تصريح بانه لا يكفر احدا من اهل القبلة فهذه
حكاية اقاويل العلماء في حكم مخالف الحق من اهل القبلة وتفصيل
الخلاف فيما نبهه الله الى ان منهم من يكفر بالتأويل • ومنهم من لا
يكفر به فلنذكر ما يحتج به كل واحد من الفريقين لقوله ثم نذكر
بعد ذلك المختار فهذان مقامان •

المقام الاول في ذكر ما يحتج به

المكفرون لاهل التأويل • ولهم في تقرير الاكفار حجج ثلاث •
الحجة الاولى • قولهم ليس معتمدنا في الاكفار الا ما كان من جهته عليه

السلام قولا وفعلا والمعلوم ضرورة من حاله صلى الله عليه وآله
انه لم يكفر الا عبدة الاوثان والاصنام واليهود والنصارى ومن
جرى مجراهم في مخالفة ملة الاسلام وانكار الشريعة واذا كان الامر
كما قلناه • وجب ان يكون الحال في اهل القبلة مخالفا لحال غيرهم
من سائر الاديان • وليس ذلك الى الان هؤلاء يجري عليهم الكفر ويعامل
به بخلاف اهل القبلة • وهذا هو مطلوبنا •

الحجة الثانية

قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله •
وقوله عليه السلام من صلى الى قبلتنا واكل من ذبيحتنا فله ما لنا
وعليه ما علينا وهذا نص صريح في ترك الاكفار بالتأويل لان ظاهر هذين
الحديثين ان من قال لا اله الا الله وصلى الى القبلة واكل من
الذبيحة فهو محكوم عليه بالاسلام وداخل في جملة المسلمين والخارج عن
حزب الكفر واهله •

الحجة الثالثة

المعلوم ضرورة
من حال العلماء في جميع الاعصار عصرا بعد عصر منذ نشأ الخلاف بين
الامة من لدن التابعين الى يومنا هذا انهم لم يزالوا يحكمون بشهادة
اهل الاهواء ويقبلون نقلهم ويقلدونهم في جميع الاحكام ويصدرون الاقضية
بشهاداتهم ولحاقهم وهذا ظاهر فيما بين العلماء في كل عصر وفي هذا
دلالة على منعهم الاكفار بالتأويل فهذا اقوى ما يعتمده من لم يكفر
الكفر بالتأويل •

فأما القائلون بكفر اهل التأويل

فقد اوردوا ادلة على ذلك وقد ذكرناها في ضبط النسل التاركي وبريد

ويكون المتأول اذا كانت البراهين في خفيه ظاهرة بينة والشبهة
كثيرة على فساد مذهبه وبطلان بدعته ولم يتنبه لها ولا انصف
في قبولها ولم يراجع النظر الصحيح الدال على فساد عقيدته بل اصر
على بدعته وضلالته فانه يجري اذا كان الحال ما ذكرنا مجرى المعاند
الجاحد فلا ينفعه التأويل ولا يحجزه عن الاكفار • فهذه زبدة ما عول
عليه المحققون من تكفير المتأول وعدم تكفيره •

فان قايل ما ذا تقولون في تكفير الفلاسفة الاسلاميين الذين
دانوا بالاسلام واقروا بالنبوة والتزموا باحكام هذه الشريعة
كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وطبقتهما من متأخري الفلاسفة
هل يعدونهم من كفار التأويل لاجل التزامهم بهذه الشريعة وصلاتهم
الى قبلته ويكونون داخلين في الخلاف • او تعدونهم في جملة كفار
التصريح كالاوايل منهم والملاحدة ويخرجون عن الخلاف في كفار
اهل القبلة واكفار التأويل • فالجواب ان الفلاسفة فريقان

فالفريق الاول هم الاوايل منهم والمتقدمون من علمائهم
وهم اليونانيون وهم عدد كثير وخلق عظيم نحو انكسيمانس وانكساغورس
وفيثاغورس وبطليموس وطيماوس وارسطاطاليس وغيرهم من القدماء
والاخلاف وكفر هولاء لانهم لم يذكروا في الله تعالى وفي صفاته
واحكام الاخرة وقد قدمنا حكاية اقوالهم ومذاهبهم في الالهيات
وتزيدنا عليهم ما زعموه • **الفريق الثاني** هم المتأخرون
منهم الذين تلبسوا بالاسلام ودانوا بزعمهم بالشريعة كالفارابي

وابن سينا ولا شك ايضا في كفر هذين ومن تابعهما على هذه المقالة
فان دينهم لا يخفى والحادهم في الدين لا يدفع • ولا يسع ان يعد كفرهم
في التأويل لبعدهم عن الدين وانسلاخهم عن جوهر الشرع • وقولهم في
الالهيات واحوال الاخرة مما لا يقوله مسلم ولا يتفوه به من قرا الاسلام
في صدره • **وكيف يعد كفرهم**
في التأويل وعمدة المتأول هو انه احد ما دليله من ظاهر الكتاب او ظاهر
السنة او شبهة العقل كما ترى فرق اهل القبلة يستعملون في
تأويلاتهم • وهذه البدعة التي احدثها الفلاسفة واعتقدوها لم يدل
عليه كتاب ولا سنة ولا افاد ايها عقل كالقول بقدم العالم
والقول بايجاب ذات الله تعالى لجنس العقول والنفوس الفلكية
والقول بان الله تعالى لا يعلم شيئا من الجزئيات والقول بانكار البعث
وحشر الاجساد وانكار احكام الاخرة على الحد الذي جاءت به الرسل ونطقت به
الشريعة فحصل من مجموع ما ذكرنا انا ان اكفار هولاء الفلاسفة
لا يعد في التأويل وان كفرهم مما لا يقع فيه خلاف بين اهل
الاسلام • **المقام الثاني في تقرير ماهية**
كفر التأويل • والذي يحتاج اليه من كفر في اهل التأويل وكيف
يتصل بشرايه • وتقريره هو ان صحة الدين والاسلام مبنيه
وموقوفه على معرفة اصلين • **الاصل الاول منهما**
ما يتعلق بذات الله وصفاته • والاصل الثاني ما يتعلق بصدق صاحب
الشريعة فاذن صحة الاسلام متوقفة على معرفة هذين الاصلين بهما
فالصدق بهما والكفر ايضا لا يسلك في اعمر احواله واكثرها عن ان يكون متعلقا

وإذا كان الأمر كما حققناه **فنقول كل ما كان مؤدياً**
إلى بطلان هذين الأصلين اللذين ذكرناهما الاعتراف بالله والتصديق
لصاحب الشريعة فلا شك في تعلق الإكفار به كما في أصحاب السفسطة
والمعطلة والملاحدة والدهرية وغيرهم من الزنادقة وهكذا القول
في ما كان من المقالات مؤدياً إلى بطلان أحدهما كان كفراً أيضاً فكل
ما كان مؤدياً إلى تطرق الخلل في الذات نفسها وفي صفاتها كنفي الاختيار
عن ذاته تعالى وكونه تعالى غير عالم بالجزئيات كما زعمه الفلاسفة
فكل هذه الأمور مما تعد في الكفر وما كان مؤدياً إلى تطرق الخلل
في صدق صاحب الشريعة فهو كفر أيضاً وهذا نحو مقالة
الداهية وإنكار الحشر وإبطال أحوال المعاد الأخروي على الحد الذي جاء به
الرسل صلوات الله عليهم فلا شك في كون هذه الأشياء كفراً
لأن المذكورات ليس مصدقاً بصاحب الشريعة ولا معترفاً به فهذا هو
الذي يتعلق به الإكفار فأما ما وراء هذين الأصلين من تفاصيل
المسائل التي وقع فيها الخلاف بين أهل القبلة مما لا يكون مؤدياً إلى
بطلان أحد هذين الأصلين كالكلام في تفصيل أحوال القادرية والعا
لمية وغيرهما من الصفات نحو كونها أحكاماً أو صفات أو سلوباً أو وجوداً
بعد الاعتراف بجملتها والتصديق بحقائقها وهكذا القول في خلافهم
في النبوة وتفاصيل مسائلها لا يقتضي تعدياً للاعتراف بالنبي والإقرار
بتصديقه **نعم** إن وقع الاعتراف بصحة هذين الأصلين والتصديق
بهما ثم قام دليل خاص على كفر بعض المتأولين وجب القول بإكفاره
كما قلناه في كفر المشبهة وإن لم يقم دليل خاص على كفره بعد اعترافه

بصحة

بصحة هذين الأصلين فلا وجه للإكفار والبرهان القاطع على صحة ما
قلناه مسلكان **المسلك الأول منهما**
أن نقول المسائل التي وقع الخلاف فيها بين أهل القبلة مثل أن يقال
إن حقيقة ذاته تعالى هل هي معلومة للبشر أم لا وهل له في ذاته صفة
خاصة أم لا وهل له بكونه قادراً أو عالماً حالتان زائدتان على ذاته هي
القادرية والعالمية إلى غير ذلك من الصفات المختصة بذاته وهل هو تعالى
مرئي أو غير مرئي أو مريد أو غير مريد وهل يجوز أن يكون خالقاً لأفعال
العباد أم لا إلى غير ذلك من المسائل الدينية التي وقع فيها الخلاف
بين أهل القبلة وادعى كل واحد منهم أن الحق في جانبه وأن ما عليه
مخالفه هو الباطل **فنقول ليس يخلو حال**
هذه المسائل إما أن تكون صحة الإسلام متوقفة على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف
والأول باطل لأن صحة الإسلام لو كانت متوقفة على معرفة الحق
من هذه المسائل لكان الواجب على صاحب الشريعة أن يكشفها للخلق
كشفاً ظاهراً ويطالبهم بمعرفة حقائقها كما يطالبهم بمعرفة صدقه
وقبول قوله فلما علمنا بالضرورة أنه لم يطالبهم بتحصيل هذه
المسائل ولا أوضح هو أدلتها بل ما جرى من حدث هذه المسائل في زمانه ولا
في زمن أحد من الصحابة والتابعين قليل ولا كثير عرفنا أن صحة
الإسلام والدين لا تتوقف على معرفة شيء من هذه المسائل والثاني هو
الحق وهو أن صحة الإسلام لا تتوقف على معرفة شيء من هذه المسائل
وإذا كان الأمر هكذا لم يكن الجهل بها وبتفاصيل الأقوال فيها
مخلاً بصحة الدين والإسلام وحقيقتهما وهذا هو مطلوبنا والحمد لله

لا يقال كان النبي عليه السلام ما كان يتكلم معهم بهذه
المسائل ولا يطالبهم بتحقيقها وهكذا لم يتكلم معهم في حدوث العالم
واثبات الصانع والعلم بدلالة المعجز على صدق من ظهر عليه فكان
يلزم الا يكون الاعتقاد لهذه المسائل كفرا ولهذا ايمانا لانا نقول
هذا فاسد بان الفرق بين الامرين ظاهر وبيانه ان ادلة هذه
الاصول ظاهرة عليه يعرفها اصحاب العقل ويتحققونها والعلم بها ضروري
على الجملة فان من دخل بستانا ورأى فيه عنقودا من عنب فانه يضطر
الى انه لا بد له من محدث وفاعل وهكذا القول في دلالة المعجز على صدق
من ظهر عليه فانها ضرورية ايضا فثبت انا نعلم بهذه الامور
ضروري واما طال الكلام في هذه المسائل من اجل دفع الشكوك والشبهات
التي اوهمها المبطلون فاما المسائل التي وقع فيها الخلاف بين اهل القبلة
فليست في الظهور والجلاء مثل هذه الاصول التي ذكرنا ولهذا ترى المسائل
التي وقع فيها بين اهل القبلة تشتمل عليها الكتاب والسنة فكل احد
من المخالفين يدعي ان التأويل المطابق لمذهبه اولى من التأويل الذي يطابق
مذهب خصمه واذا كان الامر كما حققناه ظهر الفرق بين الصورتين

المسلك الثاني انا نعلم بالضرورة

انه اذا جاءه الاعرابي واقر من نفسه بالشهادتين فانه عليه السلام
لا يتمالك في الحكم باسلامه وموالاته فلو توقف صحة الايمان على معرفة
هذه المسائل لكان الواجب على الرسول عليه السلام الا يحكم بايمانه مطلقا
الا بعد اعلامه بهذه المسائل وتفهيمه له وتعريفه بطريق الحق في تحصيلها

لا يقال لعله عليه السلام كان يعلم من حال من جاءه
مسلما مقرا بالشهادتين احاطته بمذهب الحق من هذه المسائل فلهذا
لم يحكم بامتحانه في هذه المسائل لانا نقول هذه مكابرة لان من قال
ان كل الاعراب جاؤوا الى النبي عليه السلام للاسلام كانوا يعلمون
انه تعالى عالم لذاته لا بالعلم وانه محض صفة لذاته وانه عدمي وانه ليس
بجسم ولا في مكان ولا في جهة وانه غير فاعل لافعال العباد فقد كابر عقله
وتكلم بما يعلم فساده بالضرورة فتحصل من مجموع ما ذكرناه ان المسائل
التي وقع الخلاف بين اهل القبلة ما كان منها مبطلا لمعرفة الله
وصفاته ومعرفة صدق صاحب الشريعة فهو كفر وما كان
منها ليس مبطلا لما ذكرناه فانه لا يقع به الكفر وقد قدمنا تقريرها
كله وبتمامه تم الكلام في القسم الثاني من مقاصد الكتاب ونشرع
الان الكلام في القسم الثالث وبالله التوفيق

القسم الثالث في لواحق الباب

وتكملاته اعلم انا قد ذكرنا في هذا القسم الذي قدمناه
لباب القول في الاعتقاد وخلاصة فوائده واشرنا فيه الى درره ومحاسن
فرائده وضمناه جملة كافية ونبذة شافية في معرفة طرقه واحكامه
وبقي علينا منه بقايا لم يمكن ادراجها في قسم المقاصد لكونها لا تخلو ان
يكون تتمة وتكملة له فمنها الكلام في الرؤية ومنها الكلام في حكم المقام
في الدار والانتقال عنها ومنها الكلام في كيفية المعاملة للكفرة فلهذا
افردنا الكلام عليها في هذا القسم وقد اشتمل مقصوده على هذه الامور

الثلاثة فلاجرم رتبنا الكلام عليها على فصول ثلثة

الفصل الاول في بيان الدار

وما يتعلق بها ❁ اعلم ان الكلام في الدار واسع ❁ وله شعب ومدار وكثيرة
وكنا نشير مما لمنا الى المهم من مسائلها ونذكر ما لا بد منه ولا غنى
عن ذكره ❁ وقد اختلف الخائضون فيما سموه من الدور بعد الاتفاق على ثبوت
دار الاسلام ودار الكفر فاثبت بعضهم دار فسوق ❁ واثبت بعضهم
دار وقف ومنهم من انكر دار الوقف ودار الفسوق ❁ ونحن نتكلم الكلام
في كل واحد من هذه الدور ونظهر الوجه المختار ونكشف الغطا
بعون الله ❁

المسئلة الاولى في معرفة دار الكفر

ودار الاسلام ❁ وفيها مطالب ❁ المطلب الاول في معنى
وصفنا للدار بانها دار كفر واسلام ❁ اعلم انه متى كان لاهل الدار صفة
يتعلق بها حكم شرعي ❁ لكن هذه الصفة مختلفة على انها فربما كانت هذه
الصفة يتعلق بها حكم الاسلام فيقال انها دار اسلام ❁ وربما يتعلق بها حكم الكفر
فتوصف بانها دار كفر ❁ وربما لا يحصل تواجد منهما فلا توصف بانها دار
كفر ولا دار اسلام ❁ فاذا مهد ما قلناه فمعنى وصفنا للدار بكونها
دار كفر واسلام ❁ هو ان يحصل المقيم فيها على صفة لاجلها ثبت لهم احكام
شرعية على العموم بغالب الظن ❁ فهذا العقد قد اشتمل على هذه الروابط
الاربع فلا بد من تفسيرها ❁

الرابطة الاولى

وهي قولنا ان يحصل المقيمون فيها على صفة ومعنى ذلك ما يوجد للمقيم
فيها من الطهارة كما سنقرره في بيان الصفة التي لاجلها يكون الدار كفرا
واسلاما لان الاعتبار في ذلك هو بالمقيمين في الدار وما يوجدون من الطهارة
فيها لا بنفس الدار والبقعة فان ذلك لا عبرة به ولا تعويل عليه
ولهذا فانه لو استقل جميع المقيمين في الدار لكان لا معنى لوصفنا
لها بكونها دار كفر او اسلام لعدم المقيمين بها فظهر بما حققناه انه
لا عبرة بالبقعة ❁

الرابطة الثانية

وهي قولنا ثبتت لهم احكام شرعية فمرادنا بذلك عن ثبوت الاحكام
العقلية نحو المرض والصحة والغنا والفقر فلا نظر الى هذه ثبوت
هذه الاحكام في كون الدار دار كفر واسلام ❁ وانما الغرض هو ثبوت
الاحكام الشرعية من المناكحة والموارثة والدفن في المقابر والموالاة
والمعاداة والصلاة خلفه وعليه اذا مات والذبيحة وغير ذلك من
الاحكام الشرعية الكفرية والاسلامية تجري على هو لهذا الاعتبار ❁

الرابطة الثالثة

وهي قولنا على العموم
فمرادنا بذلك عن الاحاد والاشخاص المعينة ❁ فانه لا عبرة بهم في كون
الدار كفرا واسلاما وانما الاعتبار بما يحصل للجملة دون الاحاد والافراد
لانه ما من شخص الا ويعتقد موته وغيبته ❁ وحكم الدار ثابت لا يتغير
على حال وهذا الوقوف الامارات على الاعتبار فيها شخص معين ❁ وانما
التعويل على ما يحصل للجملة ❁

الرابطة الرابعة

وهي قولنا بغالب الظن لانا نحصل المقيمين في الدار على هذه
الصفة ❁ من امارة تصحح لجرى هذه الاحكام الشرعية على من هو فيها
وليس الغرض هو القطع على حصول هذه الصفة لاهل الدار لان ذلك

لا يمكن القطع به وانما يكون الطريق اليه هو غلبة الظن بحصول هذه
هذه الصفة لبعض احوالهم فاجرينا الاحكام عليهم كما ان من ظهر منه الاقرار
بالشهادتين فان ذلك امارة ظاهرة على كونه مسلما ومن ظهر عليه امارة
الكفر كالاقرار بالجحود والظهار بزي اليهودية والنصرانية حكمنا بكونه
كافرا لاجل غلبة الظن دون القطع فهكذا الحال اذا ظهر لنا حصول هذه الصفة
في حق المقيمين في هذه الدار اجرينا عليهم هذه الاحكام الشرعية
فاذا عرفت هذا فنقول متى كانت الدار بهذه الصفة التي ذكرنا
ووصفناها بكونها دار كفر او اسلام ومتى لم تكن بهذه الصفة
فلا معنى لوصفنا لها بكونها دار او اسلام فكل من كان نظره
في اثبات دار للكفر او للاسلام مقصورا على هذا القدر فهو صحيح وكل
من انحرف نظره عما ذكرناه فهو خارج عن المقصود **واعلم** ان
الحكم اذا تعلق بامارة فغير ممتنع تقديم امارة على امارة وهذا مما يشهد به
العقل والشرع فان لقوة الامارات وتغلب بعضها على بعض حظا
في بنا الاحكام العقلية والشرعية عليها واذا كان الامر كما قلناه
لم يمتنع في الحكم الذي علقناه باهل الدار ان يكون تابعا للصفة التي
سرى على الدار عن غيرها ونجعلها امارة في ثبوته اذا لم يكن هناك من الامارات
ما يكون اولى بالتقديم لان ذلك كله موقوف على الدلالة فلذلك لم نجعل
للدار حكما فيمن علمنا حاله بل يكون حاله احضر من حكم الدار وابلغ لما
كان اقوى منها واظهر وبيانه هو ان امارات الاسلام اقوى
من امارات الحلة واظهر فلهذا كان التعويل على ما يعلم من حاله من كفر
او اسلام اولى من حكم الدار ولم يكن حكم الدار عليه تعويلا الا بشرط

بحكم

عدم حكم العين وظهر بما حققناه بيان معنى وصفنا الدار بكونها دار كفر
او اسلام لا يقال ان هذا الذي ذكرتموه بيان المذهب وتقرير
الدعوى من غير اشارة فيه الى دلالة قاطعة على ما ذكرتم عليه فمن حقكم ان تفهموا
دلالة ليتم ما ذكرتموه لانا نقول لا لا نعني بكون الدار دار كفر
او اسلام الا ما حققناه فمن ساعدنا عليه فهو المطلوب ومن خالفنا
في ذلك واثبت امرا سواه فنحن لا ننازعه فيما قاله ولكنه يكون بمعزل
عما اردناه لان المقصود بوصفنا لها بكونها دار كفر او اسلام هو الحكم
على مجهول العين بحكمها في كفر او اسلام وليس يحصل هذا الغرض
بتمامه وكماله الا بالامور التي اعتبرناها فلهذا كان امتناع ملك الدار
اصلا في معنى وصفنا للدار بكونها دار كفر او اسلام من غير تعريج
على امر سوى هذا

المطلب الثاني في بيان الصفة التي

لاجلها كانت الدار دار كفر او اسلام وفيه البيان كله ونذكر خلاف
الناس في ذلك ثم نذكر المختار فهذان مقامان

المقام الاول في ذكر الخلاف

وتحقيقه فنقول اضطربت اراء العلماء في الامر الذي يصير به الدار
دار كفر او اسلام واختلف الناس فيه اختلافا شديدا وحاصل
خلافهم راجع الى ستة اقوال اولها قول من اعتبر الكثرة فمتى كان
الاكثر من اهل الدار على دين الكفر تأويلا كان او تصريحا فهي دار كفر ومتى

كان الاكثر فيها على دين الاسلام فهي دار اسلام ● ثم اختلف القائلون
بالكثرة فمنهم من اعتبر مع الكثرة الغلبة ● ومنهم من لم يراع في ذلك الا
الكثرة لا غير من غير امر وراءها ● **وثانيها** قول من اعتبر زوال التقية
فحيث كان اهل الحق على تقية من سلطان وكان لهم قهر او سلطان فيما
يظهرونه من دينهم في التوحيد والعدل ● فحينئذ يكون الدار دار كفر
ومتى لم يكونوا في تقية مما يظهرونه في التوحيد والعدل فالدار دار
اسلام ● **وثالثها** قول المتصوفة الذين شددوا في ذلك وهو ان
كل دار يظهر فيها نوع من انواع الكفر من غير اكراه ولا قمع فلا شك
عندهم في كونها دار كفر ● وسواء كانت تلك الخصلة الكفرية
تأويلا او تصريحا فعلى هذا لا فرق عندهم بين ظهور الجبر والتشبيه من غير
اكراه ولا قمع وبين ظهور الالحاد في ان كل واحد منهما على هذه الصورة
يكون الدار دار كفر وكان هؤلاء لم يعتبروا في كونها دار كفر
الا ظهور الخصلة من غير اكراه ● ولم يلتفتوا الى الغلبة والمنعة
كما اعتبره غيرهم ● **ورابعها** قول الخوارج وهو ان كل
دار يظهر فيها الحكم بغير ما انزل الله فهي دار كفر الا الاباضية منهم
والبيهسية فانهم لم يجعلوا هذه الدار دار كفر وانما جعلوها دار توحيد
وليست دار ايمان ● واما البيهسية فانهم يجعلون الحكم في الدار للامام
والسلطان ويزعمون ان الامام اذا كفر كفرت الرعية وان لم يعلموا
بكفره ويكون الدار دار كفر ● **وخامسها** قول
الاكثر من فقهائها وهو ان الاعتبار في كون الدار دار كفر هو ما يظهر فيها
من الالحاد والشرك دون المذاهب التي يقع فيها الاكفار كالجبر والتشبيه

وهكذا الحال في دار الاسلام فان الاعتبار فيها بما يظهر من الشهادتين
واقام الصلاة وغيرها من شعائر الدين والاسلام ● **وسادسها**
قول الاكثر من ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة وهو ان المعتبر
فيما به تصير الدار دار كفر او اسلام هو ما يظهر في الدار ويوجد المقيم
فيها ● فاذا كانت الدار بحيث يظهر فيها الشهادتان ظهورا لا يمكن
للمقيم فيها الا باظهارهما او يكون من مظهرهما على ذمة او جوار
ولم يوجد المقيم فيها باظهار خصلة من خصال الكفر فان هذه الدار
اذا كانت على هذه فانها دار اسلام ويحكم لها بحكم الاسلام ●
فان المعتبر في كونها دار اسلام على ما قالوه امران ● احدهما ظهور
الشهادتين او ما يكون بدلا عنهما من التزام الذمة والجوار من مظهرهما ●
وثانيهما الا يوجد باظهار خصلة من خصال الكفر ● وان كانت
الدار بحيث لا يظهر فيها الشهادتان ● ويوجد المقيم فيها باظهار
خصلة من خصال الكفر سواء كان تأويلا او تصريحا او يكون من
مظهرها على ذمة او جوار فالدار دار كفر ● فان المعتبر في كونها
دار كفر على ما قالوه امران ● احدهما الا تظهر الشهادتان
وثانيهما ان يوجد باظهار احد الخصال الكفرية من الجبر والتشبيه
او غيرهما او يكون من مظهرهما على ذمة او جوار ● ولا معتبر عندهم
بما يكون عليه اهل الدار من المذاهب المختلفة اذا كان حال الدار ما
ذكرنا ● من حصولها على هذه الصفة ولا عبرة عندهم بانواع الكفر وانما
اذا كان المقيم لا يمكنه المقام فيها الا باظهارها او يكون من مظهرها على
ذمة او جوار سواء كانت الخصلة شركا او جحودا او جبرا او تشبيها

فهذه خلاصة مذاهب الزيدية والمعتزلة في الأمر الذي يكون لأجله
الدار دار كفر او اسلام • وملخص كلامهم فيه • وبالله التوفيق •

المقام الثاني في تقرير الوجه المختار

من هذه الاقاويل • والذي اختاره في الصفة التي تكون بها الدار
دار اسلام • هو ما ذكره السيد المؤيد بالله ومحصوله هو ان كل موضع
يظهر فيه الشهادتان وتقام فيه الصلاة فانه دار اسلام ويحكم على
من فيه باحكام المسلمين • وسواء ظهر في ذلك الموضع خصلة من خصال
الكفر كالجبر والتشبيه او لم يظهر بعد ظهور ما ذكرناه من
الشهادتين واقام الصلاة فانه لا تغير حكم الدار • وكل موضع
لا يظهر فيه الشهادتان ولا تقام فيه الصلاة فانه يكون دار كفر • ويحكم
على من فيه بالاحكام الكفرية • فهذا تقرير ما اخترناه في الدار •
ويدل على ما قلناه مسالك •

المسلك الأول قوله

تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله • وهذا الخطاب
للمؤمنين والضمير للكفار من اهل الحرب • ووجه الاستدلال بالآية
هو ان الله تعالى اوجب قتالهم بشرطين • احدهما الا يبقى فيه لاحد
عن دينه • لان تكون العبادة خالصة لله تعالى وحده من غير شركة له
فيها من صنم او وثن • او غير ذلك من سائر الامور المعبودة من دون الله
تعالى • واذا كان الأمر كما قلناه • فنقول متى ظهرت
الشهادتان واقيمت الصلاة في الدار فقد زال هذان الشرطان فيجب ترك
قتلهم وقتالهم • واذا بطل قتلهم وقتالهم بما ذكرناه بطل احكام الحرب •
واذا بطلت الاحكام الحربية فلا معنى لكون الدار دار حرب وهذا هو مطلوبنا

المسلك

المسلك الثاني قوله تعالى فان

تابوا واقاموا الصلاة فخلوا سبيلهم • ووجه الاستدلال بهذه الآية
هو ان الله تعالى امرنا بالكف عن قتلهم واخذ اموالهم وانزال سائر
انواع العذاب والنكال بهم بشرطين • احدهما التزام التوبة •
وثانيهما اقامة الصلاة • وهذا ظاهر في الآية • ولم نعتبر في الكف عنهم
امرا سواهما فمتى حصل هذان الشرطان وجب الكف عنهم وسقوط
جميع الاحكام الحربية عنهم ومتى لم يحصل فلا وجه للكف عنهم
واذا سقطت عنهم جميع احكام الحرب فلا وجه لكون بقعتهم
وخطتهم دار حرب ودار كفر • وفي هذا ما نريده من بطلان كون
البقعة دار حرب مع ظهور الشهادتين واقام الصلاة • ووجب القضاء
بكون هذه البقعة دار اسلام باعتبار ما ذكرناه •

المسلك الثالث قوله عليه السلام

امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله • ووجه الاستدلال بهذا
الخبر هو ان ظاهره يدل على ان الاقرار بالشهادتين موجب لحقن الدم
وعصمة المال عن الاخذ ولم يشترط امرا آخر • وهذان الحكمان
هما من الاحكام الاسلامية • واذا وجب ثبوتهما وجب ثبوت سائر الاحكام
وفي ذلك ما نريده • لا يقال ان قوله عليه السلام في الخبر امرت
ان اقاتل الناس ثم قال بعد ذلك الا بحقها فقوله الا بحقها
كلام مجمل لا يعلم المراد منه فلا يصح الاحتجاج به لاحتماله اذ لا ظاهر له
يحمل عليه • لانا نقول هذا فاسد لامرين اما اولا فلا نسلم

كونه عملاً فان العلماء في كل عصر لم يزالوا يحكمون بظاهره على كثير من
مسائل من المسائل الاجتهادية الموجودة منه في اثبات دار الكفر ودار
الاسلام وغيرهما • واما ثانياً فهب انا سلمنا كونه عملاً لكن قد علمنا
بالاجماع ان المراد بقوله الا بحقها ما يعرض لمظهري الشهادتين من
الامور التي يستحق بها القتل وهذا نحو القتل بالقصاص • والقتل بالرجم
والقتل على جهة الدفع فهذه الامور كلها يجوز فيها القتل ولكنها
لا تعد بها احكام الاسلام • فاذن القتل بالاستثناء في قوله الا بحقها
انما هو من اجل هذه الامور • فاذن الاحتمال انما حصل في الخبر لاجل هذه
الامور • فلهذا انصرفت الى ما لا من اجل عصمة الدم بالاسلام • فهذا معلوم
من ظاهر الخبر • فلهذا لم يحتج الى بيان • لانا نقول انه عليه السلام
جعل الاقرار بالشهادتين واظهارهما موجباً لحقن دمه ولم يجعلهما
مختصين بثبوت الاحكام الاسلامية • فلهذا اوجب ان يكونا دالة على
كون الدار دار اسلام عند ظهورهما • لانا نقول هذا فاسد
فانه لا خلاف ان الاحكام الاسلامية كانت بمنزلة حقن الدم • فاذا كان
صاحب الشريعة قد بين ان باظهار الشهادتين يجب حقن دمه وفي ثبوت
الاحكام • فلهذا اوجبنا بظهورهما ثبوت دار الاسلام لما حققناه •

المسلك الرابع هو ان المعيار الصادق

والفيصل الفارق فيما نحن فيه من تحقيق دار الكفر ودار الاسلام هو حال
مكة والمدينة فان المعلوم من حال المدينة اظهار كلمتي الشهادة واقام
الصلاة فيها واظهار جميع المعالم الدينية • والمعلوم من حال مكة

انه

انه لا يمكن فيها اظهار كلمتي الشهادة ولا اقام الصلاة الا على جهة
وحال حسبة او الدوام جوار فعلمنا بما عرفناه من حالهما انه هو العلامة
الطاهرة في كون الدار دار كفر او اسلام هو ما ذكرناه من ظهور الشهادتين
واقام الصلاة وتركهما • فيجب ان يكون التعويل عليه •

فثبت بما ذكرنا ان الصفة التي يكون بها
الدار دار كفر او اسلام هو ما حققناه • واعلم ان الفرق
بين ما اعتبرناه ها هنا فيما يكون به الدار دار كفر او اسلام • وبين
ما اعتبره شيوخ المعتزلة وغيرهم هو ان ما اعتبرناه في كون الدار
دار كفر او اسلام • هو ظهور الشهادتين واقام الصلاة او تركهما فقط
من غير مراعاة لامور وراءها • وسواء ظهر معهما خمر او تشبه او غير ذلك
من الخصال الكفرية • فان ذلك لا يغير حكمهما في كونها دار اسلام •
واما المعتزلة فانهم عولوا على ما يوجد المقيم فيها فان احتاج اظهار خصلة
من خصال الكفر فالدار دار كفر سواء ظهر فيها الشهادتان او لم يظهر
وان لم يحتج حصله من خصال الكفر فالدار دار ايمان • وعلى الجملة
فالمعتبر عندنا بكونها دار اسلام هو ظاهر الشهادتين • او يكون
من يظهرهما على ذمة او جوار • والمعتبر عندهم في دار الكفر هو اظهار
خصلة من خصال الكفر او يكون من يظهرها على ذمة او جوار كما حققناه •
فهذا ما يحصل من الفرق بين المذهبين • **فاما الكلام**
على من اعتبر الكثرة في كون الدار دار كفر او اسلام او زوال النعمة
او ظهور ما يظهر في الدار كما يزعمه المتصوفة او ظهور الحكم فيها
بغير ما انزل الله كما تزعمه الخوارج او غير ذلك من المذاهب كما سردناه

في اول المسئلة فكلها باطله ● والمعتمد في بطلانها
ما نعلمه من حال مكة والمدينة فانهما اصلان عظيمان فيما نحن بصدده فيجب
اعتبار حالهما والمعلوم ضرورة لكل من عرف حالهما ايضا مخالفة لما اعتبر فيه
من الكفرية وزوال العصمة فيجب ان يكون التعويل في كون الدار دار كفر
او اسلام على ما ذكرناه وبالله التوفيق ●

المطلب الثالث في بيان الفايدة في كون

الدار دار كفر او اسلام ● اعلم انا قد ذكرنا من قبل انه لا اعتبار
بالبقعة والجهة في كون الدار دار كفر او اسلام ● وانما الاعتبار
بالمقيمين فيها فكون الدار دار كفر امارة لظهور الاحكام الكفرية
واجرايها على من فيها ● وكون الدار دار اسلام هو امارة لظهور الاحكام
الاسلامية واجرايها على من فيها ● فاذا عرفت هذا فالفايدة معرفة
دار الكفر هو الحكم على مجهول العين بالاحكام الكفرية نحو تحريم
المناكحة والموارثة والدفن في المقابر وغير ذلك من الاحكام الكفرية
والفايدة في معرفة دار الاسلام هو الحكم على مجهول العين بالاحكام الاسلامية
نحو تحليل المناكحة ووجوب الموارثة وغيرهما من الاحكام الاسلامية ●
فمن لم يعلم حاله في نفسه فاقوى الامارات في حقه هو حصوله في الدار
فلاجرم حكمنا عليه بحكمها كفرا او اسلاما ● ومن علم حاله في نفسه
فحكم نفسه اقوى من حكم الدار لان حكم الدار كالبدل عن حكم نفسه
فاذا علمنا حاله فلا وجه لحكم الدار ● وقد قررنا فيما سلف ان تقديم امارة
على امارة امر نعول عليه في الاحكام العقلية والشرعية ●

تنبيه

تنبيه اعلم انا وان قلنا ان

الواجب اعتبار حال الانسان في الحكم عليه بالكفر والاسلام
ولكن انما يجب ذلك اذا كان هناك امارة ظاهرة يمكن اعتبارها
في كونه كافرا ومسلما فيكون الحكم للامارة والتعويل عليها ●
فاما اذا لم يكن ثم امارة فلا اعتبار به ● وعلى هذا الوجه لم يجز
صاحب الشريعة احكام الكفر على المنافقين لما لم يكن كفرهم
من جل امارة ظاهرة بل كان ذلك بتعريف من جهة الله تعالى لعلمه
واحاطته لرسوله بذلك ● فلو قدرنا ان الامام عرف ذلك من جهة
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ● لم يكن يحكم عليهم بالكفر
بل يجب عليه ان يحكم عليهم بما ظهر منهم من الاسلام ● ويكون علمهم
المعروف للامام من جهة الرسول بمنزلة تعريف الله سبحانه لرسوله بحالهم فاذا
كان الله قد تعبدنا في حقهم بحكم الاسلام وان علمهم كفارا
لم يمتنع ذلك في الامام ايضا ● فهذا ما اردنا ذكره في معرفة
دار الكفر ودار الاسلام واحكامهما

المسئلة الثانية في ذكر دار الفسق

وما يتعلق بها ● اعلم انا قد اوضحنا المراد بوصفنا للدار بكونها دار
كفر وانه يلزمها احكام شرعية لا توجد في غيرها ● واذا كان الامر
كما قلناه ● فقول ذهب ائمة الزيدية ● والحاكم من المعتزلة
الى انه لا معنى لوصفنا للدار بكونها دار فسق لانها لا تختص بحكم تنازع فيه
دار الاسلام ● وحكي عن الشيخ ابي علي الجبائي انه اثبت للفسق دارا

اذا كانت مختصة بالمذاهب الفسقية وهي البراءة من امير المؤمنين
ومعاداته لدار الخوارج ونزعم ان فاسدها الحكم على حصول العز فيها
بالفسق كما قلناه في دار الكفر • فاما ما يتعلق بافعال الخوارج الفسقية
فلم نقل بان الدار تصير دار فسق لاجلها • وحكي عن جعفر بن مبشر
انه جعل الدار دار فسق اذا ظهر فيها المنكرات وسائر الفسوق
وانواع الفواحش في الاسواق والطرق من غير انكار ولا منع
وزعم انها تصير دار فسق بما ذكرناه • فاذا عرفت هذا فلنذكر المختار
من هذه الاقاويل • ثم نذكر ما يحتج به من اثبت دار للفسق فهذان
مقامان • **المقام الاول فيما نختاره والمختار**
عندنا ما ذهب اليه اصحابنا والمعتزلة ويدل عليه مسلكان •
المسلك الاول انا نقول ان اثبات دار الكفر ودار الفسق انما
يتلقى من جهة الشرع اذ لا مجال للعقل في اثبات شيء من هذه الامور •
والمعتمد في تقريرها هو الادلة الشرعية ولم تقم دلالة
الا على اثبات دار الكفر ودار الاسلام كما قررناه • فاما اثبات
دار للفسق فلم تقم عليها دلالة • فلهذا وجب القول ببطلانها وفسادها
لا يقال ـــــ الا ان الفساق متميزون في انفسهم باحكام مخصوصة
عن سائر المسلمين • كما يتميز الكفار عن المسلمين باحكام مخصوصة ايضا
فاذا جاز اثبات دار الكفر متميزة عن دار الاسلام جاز ايضا اثبات
دار للفساق متميزة عن دار الاسلام ايضا والجامع بينهما ان كل واحد
من الكفار والفساق حكم متميز عن الاخر • فلهذا اوجبنا دارا للفسق كدار
الكفر من غير فرق بينهما • لانا نقول ـــــ هذا فاسد فان

مستندنا

مستندنا في اثبات دار الكفر هو الادلة الشرعية • ولم تدل
توقيف الا على ثبوت دار الكفر ودار الاسلام • فاما اثبات دار للفسق
فلم يدل عليها دلالة شرعية فلهذا حكمنا على كل شيء مما تقتضيه
دلالة لان اثبات حكم شرعي لا دلالة عليه من جهة الشرع لا وجه له
فبطل ما توهموه • **المسلك الثاني هو انا انما**
قضينا باثبات دار الكفر لما دل الشرع على تميزها عن دار الاسلام
باحكام مخصوصة • فاما دار الفسق فانها غير متميزة عن دار الاسلام
لان جميع ما يختص دار الاسلام من تحليل المناكحة والدفن في المقابر
واكل الذبيحة حاصل في دار الفسق فلا وجه لاثباتها دارا مخالفة
لدار الاسلام • لا يقال ـــــ الا ان للفساق احكاما يختصون بها
من اللعن والمعاداة لهم واطراح شهادتهم وترك الصلاة عليهم
اذا ماتوا وعدم الانقياد لاوامرهم اذا كانوا امراء او حكاما •
وليس هكذا حال من يوجد في دار الاسلام فان احكامهم على العكس
من هذه الاحكام فلهذا قلنا باثبات دار الفسق • لانا نقول ـــــ
اما المعاداة والبراءة منهم فليس بحكم يختص الاعيان حتى لا يتضح
نقله لامثالهم وفيمن لم يتبين لنا حاله بل يكفي في ذلك العزم على عقد
موالاة اولياء الله والبراءة عن اعداء الله • وهكذا القول في اللعن
والذم • واما الصلاة خلفه وترك الانقياد لاوامرهم فليس هذا
حكم مختص لدار لوجود ما هذا حاله في حق المؤمنين على بعض الوجوه
واذا بطل ان يكون الدار الفسق حكم يختص بها ويكون متميزة
به عن غيرها وجب القول ببطلانها وفسادها •

المقام الثاني في ذكر ما يحتج به من اثبت

دار الفسق وقد احتجوا على اثباتها بما يمكنه عنهم وحاصل ما قالوه
هو انا لا نريد باثبات دار الفسق الا ان فيها من لا يقبل شهادته ولا
تحل موالاته ويجب البراءة عنه ولا يصح القضاء والامامة وهذا مثل ما
في دور الخوارج فان لهذه الاحكام ما تثبت فيها فلم لا يجوز ان نقضي
بكونها دور فسق ونحكم عليهم فيها بالاحكام الفسقية كما ذكرنا
في دور الكفر والاسلام من غير فرق ● **والجواب**
الا المسيح ابا هاشم قد ذكر انه ان كان مراد المخالف باثبات دار
الفسق هو جري هذه الاحكام على من فيها فهذا امر لا ننكره بل نعترف
به فان هذه الاحكام ما نفيناها لهم ولكن نقول ان هذه الاحكام التي
ذكروها ليست امرا مختصا بالدار فانا قد نرد شهادة من ليس فاسقا
وقد نمنع من القضاء والامامة لا من عند الفسق وهكذا القول في سائر
الاحكام التي ذكروها فانه قد يمنع من اجرائها مانع غير الفسق وفي هذا
دلالة على ان ما ذكروه من الاحكام ليس امرا مختصا بدار الفسق ومن حق ما كان
حكما للدار الا ينفك عنها والا يكون تابعا لغيرها فبطل ما توهموه
فهذا ما اردنا ذكره في حكم دار الفسق ونفيها ●

المسئلة الثالثة في ذكر دار

الوقف وما يتعلق بحكمها ● اعلم انه لا معنى لاثبات كون الدار دار وقف
الا عند من يعتبر الكثرة والشوكة في حكم الدار فعلى هذا يمكن صورتها

عندهم

عندهم وهو انه اذا كان في الدار مسلمون وكافرون ولا مزية لاحد الفريقين
على الاخر وهكذا لو كان هناك امران في قرية ولا حكم لاحدهما على الاخر
فان هذه الدار تكون دار وقف ● وزعموا ان فائدة هذه الدار هو الحكم على
مجهول العين بالوقف في حاله فلو انا لو وجدنا فيها ميتا ولا نعلم حاله
فانا نتوقف في حاله ولا نحكم عليه بحكم المؤمنين ولا حكم الكفار
وهكذا القول في سائر الاحكام من توارث ومناكحة فانه يجب التوقف
في اجرائها ● فاما الذي اعتبره الشيوخ في حكم الدار على الوجه وهو ما وجد
المقيم باظهاره فيها ● وعلى الوجه الذي اخترناه وهو ظهور الشهادتين
واقام الصلاة فلا معنى لكون الدار دار وقف ● والذي ذهب اليه ائمة
الزيدية والمعتزلة انه لا معنى لاثبات دار للوقف ● وقد ذهب
ذاهبون الى اثباتها على الوجه الذي حكيناه عنهم وهو اعتبار الكثرة
والشوكة والمختار في المسئلة هو ما عول عليه اصحابنا والمعتزلة ●
ومعتمدنا في ذلك هو ان هذه الدار لم يدل عليها
دلالة شرعية ولا لها حكم فيكون دلالة عليها فبطل القول باثباتها
وانما قلنا انه لم يدل عليها دلالة شرعية فهذا ظاهر فان المثبتين لها
لم يسكنوا في اثباتها شيئا من الادلة الشرعية ● وانما قلنا انه لا حكم لها
فيكون دلالة عليها فهو ظاهر ايضا ● فاما ما زعموه من التوقف في
حكم من وجدناه ميتا ولم نعلم حاله في المناكحة والموارثة فهذا خطأ
فان التوقف في حق هؤلاء ليس امرا يختص الدار فيجعله دلالة عليها
وانما كان التوقف لعدم الامارة في حق من ذكروه فان من وجد ميتا في
الصحاري فانه يجب ان يتوقف فيه فاوجدنا فيه امارة الاسلام فلنا عليها

في احوى الاحكام وان وجد فيه امارة الكفر عمل عليها وان لم يوجد احدهما وجب الوقف في حاله وهكذا القول فيه اذا كان قريبا من دار الاسلام او من دار الكفر وجب العمل على الاقرب وان لم يوجد شيء من هذه الامارات وجب الوقف في حاله وهكذا القول في النكاح والذبيحة فتحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا معنى لاثبات دار الوقف وانه ان وقع وقف لاجل بعض الاحكام فانما كان من اجل عدم الامارة لا من حيث انه حكم للدار فان هذه الدار لا حكم لها كما حققناه فهذا ما اردنا ذكره من معرفة هذه الدور وذكر انواعها وتحقيق الكلام فيها وعنده يتم الكلام على الفصل الاول وبالله التوفيق

الفصل الثاني فيما يتعلق

بالبلد والانتقال عنها اعلم انا لما ذكرنا ما يتعلق بالدار نفسها وكان اخص احكام الدار هو ما يتعلق بالمقام فيها والانتقال عنها وما يجوز استيطانه منها وما لا يجوز فلا جرم ذكرناه على اثر الكلام في الدار لما كان له تعلق به وتمام المقصود منه يحصل بان نذكر حكم المقام في دار الكفر ثم نذكر حكم المقام في البلد التي تظهر فيها خصلة من خصال الكفر كالجبر والتشبيه ثم نذكر حكم المقام في البلد التي تظهر فيها بعض خصال الفسق كالبغاة والخوارج ثم المقام في البلد التي يحرم فيها التكسب ونرسم في كل واحد من هذه الامور مسئلة وجملتها مسائل اربع

المسئلة الاولى في حكم المقام في دار

الكفر اعلم انا قد قررنا فيما سلف ان دار الكفر مميزة عن غيرها

باحكام يختص بها وهي تحريم المناكحة والموارثة والدفن وغيرها من الاحكام الكفرية فاذا عرفت هذا فنقول من وقف في دار الكفر من سائر المسلمين فله حالتان

الحالة الاولى

ان يكون متميزا في نفسه عن اهلها بامر ما وذلك الامر يكون على وجوه اما بسبب يشتهر به ويكون مخصوصا به واما بعلم يعرف به واما بزي يتميز به عن من كان من اهلها واما بوجه غير هذه الوجوه فاذا كان الامر كما قلناه فحينئذ يجوز له الوقف في دار الكفر ويحل له المقام فيها بشرط ما ذكرناه من التمييز ويدل على ما قلناه وجهان احدهما انه لا خلاف في جواز دخول دار الحرب للتجارة واداء الرسالة ورد الوديعة والذي يسوغ دخوله هو انه لما كان على قصد المفارقة وعزيمة الخروج منهم كان حاله متميزا عنهم فهكذا نقول فيمن كان حاله متميزا عن حالهم بالوجوه التي ذكرناها انه يحل له الوقوف فيها وثانيهما ان الوجه في الامتناع من دار الكفر والمقام فيها هو لما يعرض له من اجرا الاحكام الكفرية عليه ومع ما ذكرناه من التمييز لا يجري عليه شيء منها فلهذا سوغنا الوقوف فيها على هذا الوجه

الحالة الثانية

ان يكون غير متميز عنهم واذا كان الامر هكذا لم يحل له المقام فيها وكان وقوفه حراما محضا لانه بوقوفه في دار الكفر يصير معرضا لاجرا الاحكام الكفرية عليه لانه اذا كان لا يتفصل حاله عن حالهم كانت الاحكام جارية عليه كجريها عليهم وقد قال عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم ولا تهمة اعظم من تهمة الكفر على نفسه لا يقال فيلزم على قولكم هذا

الا يحل له المقام في بلد يغلب عليها مذاهب الخوارج لانه يصير متعرضا
لاجرا الاحكام الفسقية على نفسه ومثل هذا حرام على كل مسلم
لانا نقول هذا فاسد فانا قد ذكرنا من قبل انه لا حكم لدار الفسق
فقال انه المقام فيها قد تعرض له فلا مانع من جواز مقامه هناك
لا يقال فهلا قلتم انه لا دار للفسق كما زعمتم الا انه
اذا كان واقفا معهم تعتقد فيه انه فاسق من جملتهم فيلزمه ازالة هذه
التهمة عن نفسه كما يلزمه الا يتعرض لاجرا الاحكام الكفرية في دار
الحرب فيحرم عليه الوقوف مع البغاة لانا نقول انا لا ننكر
وجوب ازالة هذه التهمة عن نفسه فان امكنه ازالتها مع المقام في
بلد البغاة حل له المقام فيها وان استحال في تصوره انه لا يمكنه
ازالتها عن نفسه الا بالخروج وجب عليه الخروج لا محالة لما ذكرناه
تحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا يمتنع المقام في دار الكفر اذا كان المقيم
متميزا عن حالهم بل نقول ايضا انه لا يبعد ان يجب الوقوف في دور الكفر
على العلما والافاضل اذا كانوا متميزين لان في وقوفهم فيها اعزازا لدين الله
وتقوية لكلمة الاسلام ودعا الى الله وارشادا لمن فيها **وكيف**
لا وقد اقام رسول الله صلى الله عليه واله في مكة صابرا لله تعالى محتسبا
في نفسه وداعيا الى دينه ومعزا لكلمة الاسلام هو واصحابه ولم يخرج
منها الا انهم اخرجوه كرها واذن الله له في الهجرة عنها لما اراده
من نصره وكرامته فاما ما روي عن النبي عليه السلام انا بري ممن اقام
في دار الشرك وقوله عليه السلام لا يحل لمسلم ان يقيم مع مشرك
حيث يرى ناراهما فهو محمول عندنا على المقام بحيث لا يقع بينهما تميز ومثل

هذا الوقوف يكون محظورا كما قررناه

المسئلة الثانية في حكم المقام في البلد الذي

يظهر فيها بعض انواع الكفر من الجبر والتشبيه وغيرهما من سائر
الخصال الكفرية اعلم ان في الناس من ذهب الى انه لا يحل المقام في البلد
الذي يظهر فيه بعض خصال الكفر كالجبر والتشبيه وهذا خطأ فانه
يحل لكل مسلم المقام فيها هذا حاله كنسا هذه البلدان ويسوغ له السكون
في الامصار والاقاليم التي يكون حالها ما ذكرناه فلا يحرم عليه الوقوف
فيها الا بحصول احد امرين احدهما ان يوجد في تلك البلدة الاقدام على
بعض المحظورات وثانيهما ان يوجد بترك شي من الامور الواجبة
عليه في دينه فمتى كان للاقامة في هذه البلدة يوجد باحد هذين الامرين
فانه لا يحل له المقام فيها ومتى سلم عن ان يكون موجودا باحدهما فلا يحرم
عليه الوقوف فيها لا يقال اذا كان الغالب في هذه
البلدة ظهور الكفر في الجوامع والاسواق والطرقات والمحافل
ولا يمكنه المنع من ذلك ولا النكير ففي مقامه في هذه البلدة والحال ما
ذكرناه اذلال للدين وحط للعبادة فيجب عليه الانتقال عنه
لانا نقول هذا فاسد فانا لا نسلم ان في مقامه في هذه البلدة
اذلالا للدين فان المعلوم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
كان مقيما في مكة وكان الكفر والشرك فيها ظاهرا بارزا على رؤس الاشهاد
مع ذلك فانه لم يحرم المقام عليه هو واصحابه فيها مهما كان مظهرا
للدين في اصحابه وفي موضعه وبحسب امكانه فهكذا القول فيما نحن فيه

اذا كان الانسان مظهرًا للدين في نفسه وفيمن يخصه فلا حرم يحل له
المقام ولا تضره ظهور الكفر فيه اذا لم يكن له قدرة على المنع منه وليس
في وقوفه في مثل هذه البلدة التي وصفناها لان العلماء لو خرجوا الامصار
التي يظهر فيها الجبر والتشبيه واستعفوا عن دخولها والوقوف فيها لكثرت
هذه البدعة ولفشا الدخول فيها ولكان الناس اسرع الى الفساد واقرب
الى الدخول في هذه المذاهب الرديه الفاسده فلو جعلنا هذا وجها في وجوب
المقام لكان اولى واحق ● والذي يدل على المقام وجواز الوقوف فيها
امران احدهما انه معذور في ترك النكير على هذه الخصال ولم يوجد منه
في هذه البلدة ما حلال بواجب ولا اقدام على محظور في دينه فلا مانع
يمنع من السكون فيه كسائر الامصار ● والنواحي ● وثانيهما انا لو
منعناه عن المقام في هذه البلد لاجل ظهور بعض انواع الكفر لمنعناه
من الوقوف مع ظهور بعض المعاصي وان لم يكن مشاهدًا لها او لان
في بعض الدور منكرًا وان لم يلزمه تكليف فيه والجامع بينهما كونهما
منكرين وهو معذور في ترك النكير عليهما ● وهذا لا قائل به ● **فثبت
بما ذكرنا** انه لا مانع من المقام في البلد الذي يظهر فيه بعض
الخصال الكفرية اذا كان الحال ما ذكرناه ● لا يقال ان في مقامه
في البلد الذي يظهر فيه هذه الخصال الكفرية اظهارًا للرضا بالمنكر
فيجب ان يحرم عليه المقام فيه وان يلزمه الخروج منه والا كان راضيا
بالكفر، وهذا قبيح ● لانا نقول هذا فاسد فان السكوت
عن انكار المنكر والكف عن منعه ليس يكون دلالة على الرضا اذا كان
معذورًا في ترك النكير عليه ● واذا كان الامر كما قلناه فأي مانع من مقامه

في البلد

في البلدة التي وصفناها مع اظهار الكراهة بقلبه ولسانه وبذل
المجهود في كراهته بحسب الطاقة ● **نعم لسنا ننكر**
ان خروجه عن هذه البلدة ومقامه فيما يكون ابعد عن التهمة واقوى
في اظهار الكراهة ولكن ليس يلزمه ان يفعل ما هو الاقوى في ذلك
الكراهة لان الاقوى في ذلك هو المنع من وقوع الكفر وهو معذور في ذلك
لعجزه ● وانما الواجب عليه اظهار الكراهة بحسب وسعه فبطل ما توهموه
في ذلك ●

المسئلة الثالثة في حكم المقام

في البلدة الذي يظهر فيه بعض انواع الفسق ● اعلم ان في الناس من ذهب
الى انه لا يجوز المقام في البلد الذي يظهر فيها انواع الفسق ويغلب
عليها السلطان ● وقد قررنا فيما سبق ان ظهور بعض خصال الكفر لا
يكون مانعًا عن المقام في البلد على تلك الشرايط التي اعتبرناها فظهور
بعض خصال الفسق لا يكون مانعًا اولى واحق ● ويوضح هذا انه
ليس يظهر الا انواع الظلم وفسق الجوارح الظاهرة وشيء من فسق المبدا
كما يزعمه هؤلاء للخوارج الذين اعتقدوا البرآءة عن امير المؤمنين ● فاذا
كان يمكنه الوقوف في هذا البلد من غير ان يوجد منه شيء من هذه
الفسقيات ● ولا يوجد شيء من الاخلال بالواجبات فأي مانع يمنع
من حسن مقامه ● بل نزيد ونقول اذا كان في مقامه ارشاد لبعضهم
ورد لبعضهم ويحذر من الوقوع في ضلالهم كان وقوفه فيها اولى ●
لا يقال ان في مقامه في هذه البلدة تكثير السواد لهؤلاء
الظلمة والبغاة واعانة لهم على ظلمهم وبغيهم ونفوذهم في خروجهم

عنهم ازاله هذه الامور عن نفسه فيجب عليه الخروج عن هذه البلدة •
لانا نقول هذا فاسد فاما نطالبكم بالمراد من قولكم انه يكثر
سوادهم فان اردتم به المقام معهم فهذا هو نفس ما وقع فيه النزاع
فما دليلكم على تحريمه • وان اردتم انه يوقف معهم نصيرا معينا
لهم على بغيهم وفجورهم فهذا خطا • فان المعونه هي المكابرة التي
الذى يستعان به مع القصد الى ذلك وليس مقامه معهم يكون اعانة
لهم على شئ من فسقهم وفجورهم • **نعم** ان اعانهم على
شئ من فجورهم وظلمهم فهو حرام ومحظور لا يجوز فعله ويجب عليه
تركه ولكن لا يحرم عليه المقام فالواجب عليه ترك الاعانه دون الخروج
فاحدهما منفصل عن الاخر •

ومعتمدنا في جواز

في جواز المقام وحله في مثل هذه البلدة امران احدهما انه لو منعناه عن
الوقوف في هذه البلدة التي وصفناها لم يكن لمنع الا لاجل ما يظهر
فيها من انواع البغي والفجور وظهور ما يظهر من ذلك ليس مما يمنع من
المقام فيها اذا كان معذورا في ترك النكير • وثانيهما ان في مقامه
في هذه البلدة غرض صحيح ومنفعة وليس فيه شئ من وجوه القبيح
فيجب ان يكون حسنا • واما قلنا ان فيه غرضا ومنفعة فهذا ظاهر
واما قلنا انه قد تعرى عن سائر وجوه القبيح فهذا ظاهر • واما
ايضا فلان الذى يشار اليه من وجوه القبيح ليس الا ان يقال انه يوجب
بالمقام في هذه البلدة باخلال شئ من واجبات دينه او بالاقدام على شئ
من الامور المحظورة عليه • وكل واحد من هذين الوجهين ليس حاصلا في
مقامه في هذه البلدة فيجب ان نقضي بجوازه وحسنه • وهذا هو مطلوبنا

لايقال

لايقال ان مقامه في بلد السلطان الجائر لا ينفك عن المجاوره
معه والدخول معه في شئ من الامور المحظورة • واذا كان لا ينفك
عن هذه الامور المحظورة الا بالخروج يوجه الخروج عليه وكان واجبا •
لانا نقول هذا فاسد فانا نقول ان كان يمكنه الوقوف في هذا
البلد من غير دخول في امر محظور لم يمنع المقام فيها وكان جائزا وان
كان لا يمكنه المقام فيها الا بارتكاب امر محظور • لم يحل له المقام فيها
سواء كان المحظور من جهة السلطان او من جهة غيره •

المسئلة الرابعة في بيان تحريم المقام

في البلد لاجل المكاسب وما يحل من ذلك • حكى قاضي القضاة عبد الجبار
بن احمد في كتابه المغني عن اقوام حرموا المقام في بلاد اهل الظلم والجور
والغلبة من السلاطين والامراء الماموجع الى تحريم المكاسب • ثم اختلفوا
في علة ذلك فذهب بعضهم الى انه انما يحرم المقام في بلادهم من حيث
يكون الكسب والاضطراب للتجارة في بلادهم تقويه لهم ولا شك
ان التقويه لهم محظورة • وزعم بعضهم ان ذلك انما حرم لاجل اختلاط
الاموال لانهم ياخذونها من غير حلها ويضعونها في غير وجهها فاذا كانت
الاموال مختلطة حرم المقام معهم • واعلم ان الاصل في هذا الباب
والذى يجب الاعتماد عليه هو ان المقيم في بلد الظلمة واهل الجور والسلاطين
المتغلبه لا ينفك عن حالتين • الحالة الاولى ان يكون ممن
لا يمكنه الكسب والاضطراب وتحصيل ما يقيمه في هذه البلدة الا بالدخول
في الحرام والوقوع في المحظور فاذا كانت الحال ما ذكرناه وجب عليه

الخروج لا محالة من حيث انه لا ينفك عن المحظور وتناول الحرام الا بالخروج
فيكون الخروج يجري مجرى الترك للفعل المحظور وتناول الحرام فلهذا
قلنا بوجوب الخروج في مثل هذه الحالة لما ذكرناه ● **الحالة
الثانية** ان يكون بحيث يمكنه التكسب لما يصلحه ويقوم
بمعيشته من مؤونته من غير دخول في شيء من الامور المحظورة ● ولا يؤدي
الى تناول شيء من الاموال المحرمة ● واذا كان الامر هكذا فيجوز
له الوقوف في بلد البغاة والجورة والسلاطين الظلمة ولا يلزمه
طلبهم اذا كان الحال في حقه كما حققناه ● فاما قولهم انا نحرم المقام
في بلادهم لان التكسب في خطتهم يكون اعانة لهم والاعانة لهم على ظلمهم
محظورة فهو فاسد لانا قد قررنا ان هذا ليس اعانة لهم ولان الاعانة
انما تكون بالتمكين مع القصد وليس القصد بالاكتساب بواباتهم وانما
القصد هو العود على نفوسهم بالمصلحة ● فبطل ان يقال ان الاكتساب
اعانة لهم ● واما قولهم ان الاموال التي في بلادهم قد صارت مختلطة
لانهم يأخذونها من غير حقها ويضعونها في غير وجهها ● ولا يمكنه
الانفكاك عنها الا بالانتقال عن البلد فلهذا قلنا يجب عليه الانتقال
فهو فاسد ايضا لانه يمكنه الكف عن الامور المحظورة بالوقوف والمقام
فلا وجه لايجاب الانتقال عنه مع تمكنه من الخلاص عن ذلك ●
نعم لو قدرنا انه لا يمكنه الوقوف في هذه البلدة الا بالوقوع في تناول
هذه الاموال المحظورة وجب عليه الانتقال كما قررنا تحقيقه
من قبل فهذا ما اردنا ذكره فيما يحويه المقام فيه من البقاع وما

لا يجوز وبالله التوفيق ●

الفصل الثالث في كيفية المعاملة للكفار ●

قد اتينا على المقصود من بيان دار الكفر وغيرها من الدور وفصلنا
ما يحل المقام فيه منها وما لا يحل ونحن الان نذكر طرفا فيما يتعلق بمعاملة
الكفار حتى يكمل غرضنا من باب الاكفار ● واعلم ان الكفار من
غير اهل القبلة الذين قدمنا ذكرهم قسمان ● **القسم الاول**
هم عبدة الاوثان والاصنام والنيران الذين لا يتدينون بدين ولا
يعولون على شريعة ● ومنهم اهل الحرب من مشركي العرب ●
والقسم الثاني هم اهل الذمة والذين اتوا بالشرايع
وبعثت اليهم الرسل بالكتب كاليهود والنصارى فاما المجوس
ما يحق عندنا انهم ليسوا اهل كتاب ● وحكي عن الشافعي انه كان
لهم كتاب ارسل به نبي لهم يقال له زرادشت ثم رفع الكتاب
من بين ظهورهم لفسقهم وخبثهم ● وموضع الكلام في شرح احكامهم
في الكتب الفقهية ولكنا نشير الى مقدار الغرض من مقصدنا ونذكر
نبذة يسيرة منبهة على فوائد كثيرة ● **فنقول اما القسم الاول**
من الكفار وهم اهل الحرب وليس لهذا الحال في معاملتنا لهم اما ان تكون
باعتبار محاربتهم او عقد الامان بيننا وبينهم فهذان نظران في هذا
القسم منهم يجب ان نقصر الكلام في معاملتهم فيهما لان عليهما تدور
اكثر المسائل في حقهم ● **النظر الاول** في
كيفية جهادهم بالقتل والقتال واخذ المال وغير ذلك

ولنا فيه تصرفات ثلثة •

التصرف الاول في قتلهم وقتالهم

وفيه احكام اربعة •

الحكم الاول

تقديم الدعوة لهم وذلك بحديث معاذ ابن جبل لما بعثه الى اليمن قال له انك سترد على قوم معظمهم اهل الكتاب فاعرض عليهم الاسلام فان امتنعوا فاعرض عليهم الجزية • فان امتنعوا فاقتلهم والاجماع منعقد على وجوب تقديم الدعاء اذا لم يكن قد بلغتهم الدعوة • فان كانت الدعوة قد بلغتهم كان الدعاء حسنا تاكيدا في الاعذار والانذار في الحجة •

الحكم الثاني

قتالهم وهو على وجهين • احدهما ان يكون بقصدهم لديار المسلمين • وهذا لا خلاف في وجوبه دفعا لضررهم وصرفا لهم عن اجتياح حوزة المسلمين • وثانيهما ان يكون بقصدهم الى ديارهم وهل يكون بامام او من غير امام فيه خلاف • والقوي انه لا يحتاج في ذلك الى امام • لان المقتضي في وجوب قتالهم هي اية السيف وهي قوله تعالى واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والخطاب متناول لجميع مشركي العرب ولم يفصل بين وجود الامام وعدمه •

الحكم الثالث

يجوز نصب المجانيق عليهم وقطع الاشجار واحراقهم بالنيران اذا تحصنوا في قلاعهم وان يفعل بهم جميع انواع العذاب والنكال التي تؤدي الى استئصال شافتهم وقطع دابرهم •

الحكم الرابع

لا يحل قتل المراة والشيخ والصبي والعسيف وهو الاجير لضعفهم وعجزهم عن القتال • ولما روي انه عليه السلام لما راى امراة مقتولة فغضب وانكر • وقال الحقوا خالدا وقولوا له لا تقتل عسيفا ولا امراة • فان كان الشيخ ذا راي في الحرب وتدبير وحضر الوقعة • قتل لان دريد بن

الصمة قتل في اوطاس وكان ابن مائة وخمسين سنة وان لم يحضر الوقعة لم يقتل فهذا هو الكلام في التصرف في قتلهم على جهة الاجمال فاما التفاصيل فلها موضع غير هذا •

التصرف الثاني في انفس الكفار

بالاسترقاق وهو جائز وينزل منزلة الاغتنام في الاموال لكنه يرتبط بالرق احكاما ثلثة • نشير اليها •

الحكم الاول

قطعه النكاح والمراة الحربية اذا سبيت وهي منكوحة تحت زوج فنكاح الحربي منقطع عندنا سواء كانت معه او منفردة عنه •

الحكم الثاني

قطعه الولا وهو ان يعتق المسلم عبدا له كافرا ثم يلحق العبد بدار الحرب • فاذا ظهر المسلمون عليها فالاقرب على مذهبنا ان العبد لا يسترق لان فيه قطعا للولا للمسلم المعتق وهو لازم لا ينفصل ولا ينقطع بخلاف النكاح •

الحكم الثالث

قطعه الدين وهو ان يكون للمسلم على حربي دين في ذمته فاذا ظهر المسلمون عليهم فالاقرب على المذهب انه يسترق ولا يسقط الدين عن ذمته بالرق وفايدة لزومه له مع الاسترقاق هو ان يطالبه به على بعض الوجوه وهو ان يعتق فهكذا يكون التصرف في انفس الكفار كما ذكرنا في الاسترقاق ودقايق تفاصيله مقررة في كتب الفقهاء •

التصرف الثالث في اموال

الكفار • والتصرف فيها يكون على وجهين • الوجه الاول

منها الاعتبار • واعلم ان جميع ما اغتنمه المسلمون المجاهدون لاعدائهم
على سبيل القهر والغلبة لهم فهو غنيمة وجملة ما يغنم من اموال
اهل الحرب اجناس اربعة • الاول انفسهم وذلك اما صغارهم وكبار
ذكورهم واناثهم وعبيدهم وامائهم وكلها في المسلمين • الجنس
الثاني دورهم وعقارهم وضياعهم • الجنس الثالث الامور
المنقولة نحو السلاح والاثاث وسائر المنقولات • الجنس الرابع
الامور المباحة نحو الصيد والحشيش وما اشبهه فكل هذه الاشيا
يجب قسمتها في الغانمين على سهامهم •

الوجه الثاني

الاتلاف لاموالهم وهذا محرم لان فيه اضاعة المال وهو منهي عن اضاعته
ولان فيه نفعا للمسلمين فلا يجوز اتلافه ويخرج عن هذه القاعدة
امور ثلثة • اولها قطع الاشجار واحراق النخيل غيظا لهم ان راى
الامام مصلحة في ذلك • وقد قطع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اشجار بني قريظة ونخيلهم غيظا لهم • كما قال ما قطعتم من لينة او تركتموها
قائمة على اصولها فباذن الله وليخزي الفاسقين • وثانيها البهائم
ولا يجوز قتلها ان كان سوقها ممكنا فان تعذر سوقها ذبحت غيظا
لهم وقطعا لهم عن الانتفاع بها هذا كله فيما لا يؤكل لحمه • فاما
ما يؤكل لحمه فذبحه سائغ بكل حال • فاما فرس الكافر فلا باس بقتلها
لان في قتلها توصلا الى قتله • وثالثها كتبهم المشتملة على الكفر والالحاد
وانواع الهجو والسب فانه يجب احراقها واتلافها • وهل يجوز ابقاؤها
لان نعرف بها مذاهبهم ونبطل بها شبههم فيه تردد والاقرب جوازها
لان الغرض بمكاتبهم الاستعانة بها على ابطال مذاهبهم والرد عليهم

فيها

فيها وفي احراقها ومحوها ازاحة عنها وابطال لحقيقتها • فهذا
ما يتعلق بالجهاد لهم بالقتل والقتال •

النظر الثاني في عقد الهدنة

والامان لهم • وهو عقد صحيح وهو من مصالح القتال شرعه رسول الله
عام الحديبية بين قريش على وضع الحرب بينهم عشر سنين وكان
صلحا عظيم البركة على المسلمين اعطاهم الله بسببه النصر والظفر وانالهم
الغنيمة مما يريدون • ثم هو على نوعين عام وخاص •

فالنوع الاول منهما عام وهو الامان لاقليم من الاقاليم
وقطر من الاقطار العظيمة ومثل هذا منوط براي الامام لا سبيل لاحد
الى عقده الا بامره لانه من المصالح العظيمة والامور العامة الموكلة
الى راي الائمة او من يلي من قبلهم معرض على رايه فان راه صوابا عقد
وان لم يره صوابا كان مردودا لا محالة •

النوع الثاني منهما خاص وهو ما كان متعلقا بالاحاد والافراد ويصح من كل
بالغ عاقل مستقل بالتصرف • فقولنا بالغ يحترز عن الصبي فان امانه
غير صحيح • وقولنا عاقل يحترز به عن المجنون والمعتوه فان امانهما
لا ثبوت له • وقولنا بالتصرف يحترز به عن امان الاسير في ايدي الكفار
فانه اذا امر احدا فان امانه مردود لا يعتد به لانه غير مالك للتصرف
فمن استكمل هذه الاوصاف فكان امانه صحيحا رجلا كان او امراة •
لان زينب بنت رسول الله صلى الله عليه امنت زوجها العاص بن الربيع
واجازه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم • ولهذا العقد احكام ورا

مذكورة في غير هذا الموضع ● فهذا ما اردنا ذكره من معامله هذا القسم من الكفار ●

واما القسم الثاني من الكفار فهم اهل

الكتب كاليهود والنصارى ● واعلم ان المعامله بيننا وبين هؤلاء الكفار من هذا القسم فليس تخلو حالها اما ان تكون في عقد الذمة لهم او في اخذ الجزية منهم فهذان نظران ندور عليهما اكثر من مسائلهم واحكامهم فلنقتصر عليهما ●

النظر الاول في عقد

الذمه لهم ● وهذا العقد ايضا هو من الامور العامة التي لا يتولاها الا الائمه او من يلي من قبلهم لانه تختص ابناء الكفار على الناس فيجب ان يكون النظر فيه الى الامام ● فان تعاطاه احد من الافراد من غير اذن الامام كان مردودا ● والذي يعقد له الذمة هو كل كتابي ذكر بالغ متاهل للقتال ذكر قادر على ادا الجزية ولابد من اعتبار هذه الروابط ● فقولنا كل كتابي نريد به اليهود والنصارى على فرقهم وطوايفهم ويخرج عنهم عبدة الاوثان والاصنام والشمس وسائر الكفار الذين ليس لهم كتب فهؤلاء لا تقبل منهم الا الاسلام او القتل كاهل الحرب ومشركي العرب ● وقولنا عاقل نحترز به عن المجنون والمغمى عليه فان هذين لا يوخذ منهما جزية فاما من يعتريه تارة ويخرج تارة اخرى ● ففي اخذ الجزية منه تردد ونظر والاولى الاخذ ما غلب الاحوال فان استويا سقطت الجزيه ● وقولنا بالغ نحترز به عن الصبي فانه لا يوخذ منه جزيه ● وقولنا ذكر نحترز به عن المرأة فانه لا يوخذ منها جزيه لانها لا تقاتل ● وقولنا متاهل للقتال نحترز به عن الشيوخ والزمنا واصحاب الصوامع ●

فان هؤلاء

فان هؤلاء سقط عنهم القتال فاعفوا عن الجزيه ● وقولنا قادر على ادا الجزيه نحترز به عن الفقير الذي لا يقدر على الكسب فان للفقر مدخلا في اسقاط الغرامات الماليه فهذه القيود لابد من اعتبارها في اخذ الجزية منهم وهذا القدر كاف في غرضنا في هذا الموضع ●●

النظر الثاني في اخذ الجزيه منهم

فتوخذ الجزية من كل كتابي كما قدمنا شرحه ولا توخذ من مشركي العرب ولا يقبل منهم الا الايمان بالله ورسوله فان ابوا قتلوا من غير مسالحه لهم على جزية ● والقدر الذي يوخذ منهم هو على قدر حالهم في الايسار والاعسار فيوخذ من الفقير منهم اثنا عشر درهما ومن اوسطهم اربعة وعشرون درهما ● ومن اغنيائهم ثمانية واربعون درهما ● وعن بعض العلما يوخذ من كل حالم دينار ويسوى في ذلك من الفقير والغني والمتوسط ● وكيفية اخذها منهم على جهة الصغار والتحقير كما اشار اليه في قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ● فهذا ما اردنا ذكره من معاملة الكفار على جهة الاجمال من غير اشارة الى تفصيل وموضع تفاصيل هذه التراجم التي ذكرناها هو الكتب الفقهية ومقصدنا غرضنا قد اشرنا اليه على جهة الاجمال ● وفيه مقنع وكفاية في مقصدنا وبتمامه يتم الكلام في الاكفار وما يتعلق به وقد اطلنا الكلام في تقريره بعض الاطالة لاحتماله ولان ذكره في كتب اصحابنا مغموص فاحببنا ان نورد فيه ما لم يذكروه في كتبهم ولا غنى للناظر عن ذكره والله التوفيق ●

الباب الرابع في الأسماء والأحكام

وهو الكلام في أن أهل الكبائر لهم منزلة بين المنزلتين • اعلم أن كل محصل لكفر من بيان أنواعه وذكر أصناف الكفار وما يتعلق بأحكامهم قد أسلفناه في الباب الثالث الذي فرغنا منه وبيناه بيانا شافيا • والذي نذكره في هذا الباب هو الكلام في التفسيق وهو نظر خاص يتعلق بأحكام أهل الكبائر من أهل الصلاة وقد وعدنا في ذلك الباب أن نورد للفسق بابا على انفراده لأن أحكامه متميزة عن أحكام الكفر فلا جرم لم يمزج أحدهما بالآخر • فإذا عرفت هذا فسبيل كشف الغطاء عن مقصودنا منه بأن يقع النظر أولا في تمهيدات الباب • ثم يقع النظر ثانيا في أنواع الفسق وخصاله • ثم يقع النظر ثالثا فيما يجري عليهم من الأسماء والأحكام • فهذه الأمور الثلاثة قد اشتمل عليها محصول هذا الباب فهي فصول النظر بهمه

النظر الأول في تمهيدات الباب

اعلم أن الطريق إلى معرفة كون هذه المعصية فسقا هو الأدلة الشرعية لأن ما عدا الأدلة الشرعية من الأدلة لا يمكن الوصول بها إلى معرفة الفسق لأن الفسق لما كان كلها في مقادير العقاب • فإن هذه المعصية كبيرة وأن عقابها محبط لثواب فاعلها • فكل هذه الأمور لا يمكن الاطلاع عليها إلا بالأدلة الشرعية لأنها أمور غيبية استأثر الله بعلمها ولا سبيل لنا إلى العلم بشيء منها إلا ما كان من جهة صاحب الشريعة ونوضحه نعم الذي يقطع به من جهة العقل هو استحقاق العقاب على المعصية

مطلقا

مطلقا • فأما كونها كبيرة أو صغيرة • أو كون هذه المعصية أكبر من معصية أخرى • فإن هذا لا سبيل إليه إلا من جهة الشرع أصلا • فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر ما يجري في إثبات الفسق من الأدلة الشرعية وما لا يجري • ثم نذكر هل يجب في كل فسق أن يكون عليه دليل أم لا • ثم نذكر الكلام فيما يتعلق بمعرفة كبائر المعاصي وصغائرها فهذه ثلاث مسائل لا بد من شرحها بعون الله ولطفه •

المسألة الأولى في بيان ما يجري في الفسق

من الأدلة الشرعية وما لا يجري • اعلم أن الإكفار والتفسيق يجريان على قضية واحدة في أن كل ما يستعمل في أحدهما من الأدلة الشرعية يستعمل في الآخر وما يمتنع في أحدهما يمتنع في الآخر لما كان كل واحد منهما طريقه الشرع ولا يجري في كل واحد منهما إلا الأدلة القطعية فلهذا استويا في هذه القضية • وكل ما يستند أحدهما يستند إليه الآخر

والذي يجري في التفسيق من الأدلة الشرعية

أمور أربعة • أولها نصوص القرآن وظواهره المقطوع بها فمتى دل نص القرآن على كون المعصية كبيرة وجب القطع بها • وهكذا القول إذا دل القرآن على وجوب الحد على مرتكب هذه المعصية فإنا نقطع أيضا بكونها كبيرة • لأن الحد إذا أقيم على صاحبه على جهة الإهانة والنكال كان ذلك فسقا • وثانيها نصوص الأخبار ولا بد فيها إذا كانت تستعمل في إثبات الفسق من اعتبار شرطين • أحدهما أن تكون نصوصا فيما تناولته • وثانيهما أن تكون هذه الأخبار منقولة بالتواتر • فإذا كان نقلها آحادا

لم يكن دلالة على الفسق لان طريقه لا يكون مظنونا ●
وثالثها الاجماع فهو دليل الاجماع على كون هذه المعصية فسقا وعلى القطع
بكونها فسقا لا محالة ● لان الاجماع عندنا مقطوع به ولا بد فيه من اعتبار
شرطين ● احدهما ان يكون الاجماع منقولا بالتواتر فاذا نقل بالاحاد
لم يكن طريقا الى الفسق على حال ● وثانيهما ان يكون مراد الامة
في اجماعهم مفهوما ● فان كان مرادهم ملتبسا بغيره كان محتملا
ولم يجز اثبات الفسق بهذا الاجماع ● ورابعها القياس الذي يكون
في معنى الاولى ● ومثال هذا انا قد علمنا من جهة الشرع ان سرقة
عشرة دراهم من حرز توجب القطع ويكون صاحبها فاسقا لا محالة ● ولا
شك ان قطع عضو من اعضاء الانسان اعظم مضرة وادخل في المفسدة
من سرقة هذه العشرة ● فاذا كانت السرقة توجب الفسق
فهكذا قطع العضو من طريق الاولى يكون فسقا لما ذكرناه ● فهذه
جملة ما يجري في اثبات الفسق من الادلة الشرعية لا غير ●

وأما ما لا يجري فيه من الأدلة المستعملة

وهو امور خمسة ● اولها الادلة العقلية ● فانا قد ذكرنا
انه لا مجال للعقل في معرفة كون المعصية فسقا ولا في معرفة
كونها كبيرة ● ولا طريق له الا من جهة صاحب الشريعة وتعريفاته ●
وثانيها ظواهر القرآن التي ليست نصوصا فيما تناولته وامثالها
هو غلبة الظن وغلبة الظن لا يكون طريقا الى اثبات الفسق كما في
الاحكام الاجتهادية في التحليل والتحريم ● وانما قاسه على الادلة القاطعة

كما قررناه

كما قررناه من قبل ● وثالثها ظواهر السنة التي ليست قاطعة
او كانت اخبار آحاد نصا فيما تناولته لم يكن اصلها منقولا بالاحاد فان مثل هذه
لا يعول عليها في اثبات الفسق ● ورابعها الاجماع المنقول بالاحاد فان
مثل هذا الاجماع لا يكون طريقا الى معرفة الفسق لكونه مظنونا ●
وخامسها القياس المستنبط الذي يفتقر الى تحصيل العلة وذكر
الجامع لان غاية ما في هذا القياس الذي يفتقر الى ذكر الجامع وتحصيل
العلة هو الايصال الى غلبة الظن والاجماع منعقد على ان الادلة
الموصلة الى غلبات الظنون لا مجال لها في اثبات التفسيق ● ومثال
هذا القياس ● قولنا انما فسق الخارجي لبراءته عن امير المؤمنين وخروجه
عليه وانما فسق هذا لانه لم يلتزم بامامته ولم يعمل بها والموقف
في امامته هذا حاله فانه لم يلتزمها ولم يعمل بها فيجب القضاء بفسقه
لمشاركته له في هذه العلة فكان هذا خطأ ● فيجب ان يكون ما هذا حاله من
القياس لا يعرج عليه في اثبات التفسيق اصلا ●

وقد حكى الخوارزمي عن قاضي

القضاة ان مثل هذا القياس يجري في اثبات الفسق وذكر في مثاله ان من
سرق عشرة دراهم من حرز وجب القضاء بفسقه ● فهكذا الحال من غصب
عشرة دراهم وجب القطع بفسقه ايضا لانهما مستويان في المضرة وهذا
فاسد لامرين ● اما اولا فلانا لا نعلم ان المضرة والمفسدة في احدهما
كالمضرة والمفسدة في الاخر الا بتوقيف شرعي مقطوع به ● فاما
القياس فلا يمكن القطع به ● واما ثانيا فلانه لا يمتنع ان يكون

الوجه الذي لاجله كان الحرام مباحاً هو كونه سرقة واحترازاً للاموال
في جمعه وكونه غصباً لم يشاركه في هذا الوجه فلا يكون فسقاً •
فيحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا معرفة ما يجري في التفسيق من
الادلة وما لا يجري وان الادلة الموصلة الى الظن من ظواهر الكتاب
في السنة واخبار الاحاد والامارات المظنونة لا يجري فيه •
نعم قد يعتد بها في الفسق باحكام نحو رد الشهادة والعزل عن القضاء
والامامة والجرح وغير ذلك من الاحكام الشرعية التي يمكن اثباتها
بالادلة المظنونة كالقياس واخبار الاحاد لانها من العمليات ولها مدخل
في الاجتهاد فجاز اثباتها بالقياس

المسئلة الثانية في انه لا يجب في كل

فسق ان يكون معلوماً ام لا • اتفق الشيوخ من المعتزلة على ان بعض
المعاصي يجوز ان يكون فسقاً ولا نعلمه فسقاً بان لا يكون في اعلامنا بكونه
فسقاً مصلحة وقالوا ان الكبائر منقسمة فيها ما يكون في اعلامنا بكونها
كبيرة مصلحة فيجب على الله اعلامنا بها وهذا نحو هذه الكبائر التي
شرعت فيها الحدود نحو الزنا والسرقة والقذف وغيرها من الكبائر •
ومنها ما لا يكون في اعلامنا بكونه كبيرة مصلحة فهذا يجوز وقوعها
وان لم نعلم كونها كبيرة • وفرقوا بين الكفر والفسق • وقد قدمنا بطلان
هذا الفرق وقررنا ان الفسق كما يجوز وقوعه ولا نعلمه فهكذا الكفر يجوز
وقوعه ولا نعلمه • وقد قدمنا فيه كلاماً شافياً • فلا وجه لاعادته •
فيحصل من مجموع ما ذكرناه ان الكفر والفسق قسمان • فالقسم الاول

منهما

منهما لا نعلمه ولا يكون لنا عليه دليل كما حققناه • والقسم الثاني ان
يكون كل واحد منهما معلوماً لنا بدلالة قاطعة • ثم الكفر في نفسه
نوعان احدهما ان يكون كفراً صريحاً وهذا نحو كفر الاتحادية والمعطلة
واليهود والنصارى الى غير ذلك من الاعتقادات الصريحة • وحكم هذا
الكفر هو تحريم المناكحة والموارثة والدفن في المقابر • وثانيهما ان
يكون كفراً تأويلاً وهذا نحو كفر المشبهة والمجبرة عند من يقول
باكفارهم • وحكم هذا الكفر يجب ان يكون مخالفاً للكفر الصريح في
المناكحة والموارثة والدفن وقبول الشهادة وقبول اخبارهم
على اختلاف بين العلماء في ذلك • ثم الفسق ايضاً على نوعين احدهما ان يكون
صريحاً • وهذا نحو ارتكاب هذه الكبائر التي قد دل الشرع على كونها
فسقاً نحو الزنا والسرقة والقذف والفرار من الزحف وغيرهما
وحكم هذا الفسق هو رد شهادته ورد خبره وعدم صلاحيته للقضاء
والامامة الى غير ذلك من الاحكام المتعلقة بالفسق الصريح •
وثانيهما فسق التأويل • وهذا نحو فسق الخوارج فانهم اعتقدوا حل
القتل واستباحة الدماء والاموال ثم حاربوا وكان هذا الاعتقاد
لشبهة اعتقدوها وتأويل خطأ وحكمهم هو الاولى ما يوجد من سيرة
امير المؤمنين فان المعلوم من حاله عليه السلام انه لم يعاملهم معاملة
الكفار من اهل الحرب والشرك والمرتدين • ولما سئل عن اكفارهم امير
المؤمنين • قال من الكفر هربوا ولكن اخواننا بالامس بغوا علينا
فقاتلناهم • وقال عليه السلام • ان لكم علينا بحال
ثلاثاً لا نمنعكم الفيء ولا نمنعكم مساجد الله ولا نبدأكم بقتال ولا تستحلوا

مثلا الا انما استعيره عليكم ولا تدخلوا دارنا ولا حيا ولا تاخذوا اموالا
الاملاك العامة او الحدود في شيء مما هو الى غير ذلك من الاحكام
والمعلوم من حاله عليه السلام انه لم يعاملهم معاملة اهل الفسق الصريح
فانه عليه السلام انه لم يرد شيئا من احكامهم ولا فسخ شيئا من عقودهم
ولم يتعرض شيئا منها الا امضاها وقررها وهذا هو المعلوم من حاله وانا مع
وخلافته ولهذا يدل على ان حكمهم مخالف لاحكام الكفار والفساق
والمرجئة وفي هذا حصول غرضنا

المسألة الثالثة في التمييز بين الصغائر

والكبائر وفصل الخوض في ذلك بذكر معنى وصفنا للمعصية بانها
صغيرة او كبيرة فنقول انما معناهما بالاضافة الى مصطلح
الشرع واعلم ان الصغيرة والكبيرة متى اطلقتا فلهما استعمالان
الاستعمال الاول ان يذكر كل واحد منهما في مقابلة طاعة
او معصية فعلى هذا يقال هذا الذنب صغير في مقابلة هذه الطاعة
كما يقال فيمن اعتق عبده من الرق واعطاه نهاية الاموال ثم
كسر له دواة قلم فان هذه المعصية صغيرة في مقابلة هذه الطاعة
وقد يقال هذا الذنب صغير في مقابلة هذه المعصية كما يقال فيمن
قتل غيره ثم اخذ من ماله حبة فان هذه المعصية تعد صغيرة في مقابلة
القتل وهكذا ايضا اذا قيل هذا الذنب كبير في مقابلة هذه الطاعة
كمن اخذ مال غيره ثم يطعمه لقمة وقد يقال هذا الذنب كبير في
مقابلة معصية اخرى فان من قتل انسانا ليس حاله كمن اخذ من ماله حبة

بل يعد

بل يعد القتل اكبر من اخذ الحبة لا محالة فهذا هو الاستعمال الاول
بالاضافة كما حققناه الاستعمال الثاني وهو الاكثر
والاشهر في لسان المتكلمين وهو استعمالهما مطلقا من غير اضافة
فاما الصغيرة فمعناها هو كل ذنب ينقص عقابه عن ثواب فاعله
في كل وقت فقولنا في كل وقت يحترز به عما اذا كان الحال
فيه مختلفا فتارة يكون عقابه زائدا على ثوابه وتارة يكون مساويا
فانه بهذا المعنى لا يوصف بكونه صغيرا واما الكبيرة فمعناها
هو كل ذنب يكون عقاب فاعله ازيد من ثوابه في كل وقت وقولنا
في كل وقت يحترز به عما اذا كان عقابه ينقص عن ثوابه او يكون
مساويا له فانه لا يكون كبيرة فهذا ملخص ما يذكره المتكلمون
في معناهما واعلم ان الكبيرة والصغيرة كما يجوز ثبوتهما تحقيقا
فقد يجوز ثبوتهما على ضرب من التقدير اما ثبوت الصغيرة تحقيقا
فهو ما يحصل في حق الانبياء من المعاصي فانها صغائر لا محالة لاستحالة
الكبائر في حقهم كما اوضحناه في العصمة واما ثبوت الكبيرة تحقيقا
فهو ما يقع من الكفار والفساق من المعاصي العظيمة واما ثبوت
الصغيرة على جهة التقدير فقد يكون في حق الكفار والفساق فانها
مقدرة في حقهم بحيث لو كان لهم ثواب يستحقونه لكان يقال
بان بعض المعاصي مكفر في حقه واما ثبوت الكبيرة على جهة
التقدير فهو يكون في حق الانبياء فانا لو قدرنا وقوعها منهم
لكان ثوابهم محبطا لاجلها فاذا مهدت هذه القاعدة فلنذكر
الوجوه التي يمكن بها تعظيم المعصية ثم نذكر الكلام في ان المعاصي هل هي محصورة

أو غير محصورة ● ثم بعد ذلك هل يجوز في كل عنوان أن يكون كبيرا أم لا
ثم نورد فيه ما كان من عنوان في المعاصي صغائر ● ثم نذكر الدلالة على أنه لا
الإعلام بها فهذه أحكام خمسة ● قد اشتملت عليها هذه المسألة فلا
بد من شرحها وبيانها ●

الحكم الأول في بيان

الوجوه التي لأجلها تعظم حال المعصية ● اعلم أن حال المعصية
تعظم لأمور ثلاثة ● أولها لعظم حال المعصي في نفسه ● وثانيها لأجل
عظم نعمته ● وثالثها لأجل ما يتعلق بوقوعها من المفاسد العظيمة ●
فهذه الوجوه هي السبب في عظمها وكبرها وهي بأسرها حاصلة في حق الله تعالى
فإنه تعالى لأن يطاع فلا يعصى لأجل قهره واستيلائه وقوة سلطانه
ولأنه تعالى منعم بأصول النعم وفروعها وهو المستحق للعبادة لأجلها
ونعمته تعالى ليست كنعمة غيره من سائر المنعمين ● ولما يقع عليه
من وجوه المفاسد ● ولهذا فإنا لو خلينا وقضية العقل فإنا كنا نجوز في كل
معصية صدرت من جهة الواحد أن تكون كبيرة لأجل ما ذكرناه من عظم حال
الله تعالى وحال نعمته ولما يلزم من معصيته من وجوه الفساد ● لكن
الشرع قد دل على خلاف ذلك ● وبين أن في الذنوب صغائر كما أن فيها
كبائر كما سنقرره من بعد إن شاء الله تعالى ● الثاني أن المعصية من
جهة العبد لسيده ليست كمعصية غيره لأجل عظم حال السيد ● أو معصية
الولد لوالده ليس حالها في القبح كمعصية الغير لأجل نعمة الوالد وهكذا
نقول إن الاستخفاف بحرمة العالم والإمام ليس كالاستخفاف بغيرهما
من أفناء الناس لما يقع في الاستخفاف بهما من المفاسد فقد بان لك مصداق
ما قلناه من أن المعصية تعظم لأجل هذه الوجوه الثلاثة ●

الحكم الثاني

الحكم الثاني في أن الكبائر هل هي

محصورة أم لا ● اعلم أن في الناس من زعم أن المعاصي الكبائر محصورة
في عدد مخصوص ● وهذا فاسد فإن الكبائر لو انحصرت في عدد لكان
ما عدا ذلك المعدود صغائر ولو ثبت هذا لكان إغراء بفعل الصغائر
والإغراء بها قبيح كما سنقرره على إثر هذا الكلام بمشيئة الله تعالى ●
لا يقال أليس قد روي عن أمير المؤمنين أنه قال الكبائر سبع
الإشراك بالله والقتل والقذف والزنا وأكل مال اليتيم والفرار من
الزحف والتعرب بعد الهجرة وزاد ابن عمر السحر واستحلال البيت
الحرام وفي هذا دلالة على أنها محصورة معدودة ● لأنا نقول
هذا فاسد لأمرين ● أما أولا فهذه رواية منقولة بالآحاد فلا
يكون فيها حجة على ما زعموه ● وأما ثانيا فلو سلمنا صحتها ولكنا نقول
ليس المقصود من كلام أمير المؤمنين أن الكبائر هي سبع من غير زيادة
ولا نقصان على هذا العدد كما توهموه من كلامه فإنما الغرض منه بيان
الكبائر التي دل عليها الشرع هي هذه وليس الغرض أنه لا كبيرة إلا هذه
فإن هذا فاسد كما حققناه ● واعلم أن الشرع في دلالته على ما يدل عليه
من الكبائر على وجهين ● فالوجه الأول منهما أن تكون دلالته عليها
من جهة اللفظ وهذا نحو قوله في القذف هذا بهتان عظيم ● وقوله
وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ● وقوله في الخمر والميسر وإثمهما
أكبر من نفعهما ● وقوله تعالى كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا
تفعلون ● وغير ذلك من الآيات التي تشعر بأن المعصية كبيرة

الوجه الثاني يكون دلالته من حيث المعنى وهو انه اوجب الحد على الزاني والقطع على السارق واقامه الحد دلالة على كثرة المعصية من جهة المعنى وعلى كونه فاسقا كما قررناه فيما سبق.

الحكم الثالث هل يكون

كل عمد كبيرا ام لا. ذهب الجماهير من ائمة الزيدية والمعتزلة الى انه لا يجب في كل ذنب تعمد اليه وكان مقصودا ان يكون كبيرا وقالوا كل ما كان مفعولا على جهة العمد لم يدل الشرع على كونه كبيرا فانه يحتمل ان يكون كبيرا ويحتمل ان يكون صغيرا ولا سبيل الى القطع بكونه كبيرا بالعمد. وحكى عن بعض الزيدية وجعفر بن حرب من المعتزلة ان كل ذنب فعل على جهة العمد فهو كبير وكل ما فعل على جهة السهو فهو صغير فعولوا في كون الفعل كبيرا وصغيرا على السهو والعمد لا غيره. والمعتمد في بطلان هذا المذهب وجوه ثلاثة. اما اولا فلانا سنقرر على ان في الذنوب التي يتعمد اليها ما هو صغير واذا كان الامر كما قلناه بطل قولهم بان كل عمد فهو كبير. واما ثانيا فلان الذي يعرف به كون الفعل كبيرا او صغيرا انما هو الشرع وليس فيه دلالة على ان كل ما كان معمودا من الافعال فهو كبير. **نعم** يجوز في كل كبير ان يكون معمودا مقصودا اليه لان الكبائر لا تكون كبائر مع السهو اصلا. فاما ان يقال بان كل معمود اليه فهو كبيرة فهذا خطأ. واما ثالثا فلان العزم على الكفر كفر لا محالة والعزم على

الاستخفاف

الاستخفاف بصاحب الشريعة كفر ايضا وليس بمقصود ولا معمود اليه لان الارادة لا تراد فبطل ما زعموه. لا يقال انه كل ما كان مشتهرا عنه فهو صغير ونحن في كل معمود اليه ان يكون كبيرا وهذا هو مطلوبنا. لانا نقول هذا فاسد فان كل ما كان مفعولا على جهة السهو فلا يوصف بكونه صغيرا ولا كبيرا. فان زعموا ان الشرط في كون الفعل كبيرا هو علم فاعله باستحقاق العقاب عليه فلهذا كان مفارقا للصغائر فهذا خطأ ايضا لان ذلك لو كان شرطا كما توهموه لما صح وقوع الكفر وسائر الكبائر ممن لا يعلم حالها في استحقاق العقاب وخلافه معلوم بالضرورة فبطل ما توهموه.

الحكم الرابع في الدلالة

على ان في المعاصي صغائر. والذي ذهب اليه ائمة الزيدية والمعتزلة ان المعاصي منقسمة الى الصغائر والكبائر. وزعمت الخوارج ان المعاصي كلها كبائر لا يوجد فيها صغير اصلا. وزعموا ايضا ان جميع الكبائر كلها كفر. وقد استقصينا في بطلان مقالة الخوارج كلاما فيه مقنع وكفاية. والذي نريده هاهنا هو ان يدل على ان في المعاصي ما هو صغير بدلالة الشرع فاذا قررنا ذلك بطل قولهم. **ومعتمدنا** في ذلك وجوه. اولها قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم. ووجه الدلالة من هذه الآية هو ان الله اثبت في الآية ذنوبا هي كبائر وسيئات ليست كبائر وهي مكفرة في جنب اجتناب الكبائر وظاهر الآية يدل على ان احدهما غير الآخر وهذا هو مطلوبنا. وثانيها قوله تعالى

وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وظاهر العطف
يدل على ان ها هنا امرا ثالثا غير الكفر والفسوق وهذا هو الذي نريده
ومما يشبهها قوله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها ● وقوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر ● وهذا التصريح
مما نورده من اثبات الصغيرة ● لا يقال ـــ ان قوله تعالى في
اخر الاية فترى المجرمين مشفقين مما فيه هو جمع بين الصغيرة والكبيرة
في ايجاب العقاب عليهما ● والصغيرة عندكم انما يمكن تحققها
اذا كان ثواب فاعلها ازيد من عقابه ● وهذا يبطل ما قلتموه في اثبات
الصغيرة ● لانا نقول ـــ هذا فاسد فان الصغيرة عندنا
كما يمكن ثبوتها محققة في حق الانبياء فقد يمكن ثبوتها على جهة
التقدير ● وهي في هذه الحالة ثابتة على جهة التقدير ● فانا نقول
لو كان لهم ثواب لكانت هذه الصغاير مكفرة في جنبه فبطل ما ذكروه ●

الحكم الخامس في ان الصغائر

لا يحسن في الحكمة الاعلام بها ● نقول ـــ ذهب اليه الزيدية والمعتزلة
الى انه لا يجوز الاعلام بهذه الصغاير ● واعتمدوا في الدلالة له على استحا
ذلك هو ان الاعلام بهذه الصغاير فيه اغراء بفعلها والاغراء بالمعصية
قبيح ● فالاعلام بالصغاير يكون قبيحا ايضا ● وانما قلنا ان الاعلام
بهذه الصغاير يكون اغراء بفعلها ● فهذا ظاهر ● فانه اذا كان لنا
في فعلها شهوة عاجلة ولذة حاصلة وكنا على ثقة من سلامة ثوابنا
عند فعلها كان هذا من اقوى الدواعي واعظم البواعث لنا على فعلها

ولا نعني بكون الواحد منا مغرى بفعلها الا هذا ● وانما قلنا ان
الاغراء بالمعصية قبيح يمنع من فعله الحكمة فهذا بين لا يحتاج الى كشف
فثبت بما ذكرناه انه لا يحسن من الله اعلامنا بشيء من هذه الصغاير
فهذا ملخص ما عول عليه اصحابنا والمعتزلة في استحالة تعريفنا
بالصغاير ● والمختار عندنا انه لا مانع من تجويز تعريف بعض المكلفين
بصغاير ذنوبه وعمدتنا في ذلك وجهان ● الوجه الاول انا نقول
انه لا فرق في العقول بين ان يعلم الله بعض المكلفين انه يصير الى
الجنة وبين ان يعلمه ببعض الصغاير ● فاذا كان اعلامه بمصيره
الى الجنة لا يكون اغراء له بالمعاصي ● فهكذا نقول اعلامه بالصغاير
لا يكون اغراء له بفعلها من غير فرق بينهما ● لا يقال ان الاعلام بعض
المكلفين بانه يصير الى الجنة انما يحسن بشرط ان يعلم الله تعالى
من حاله ان يكون مجتنبا لسائر القبائح فاما اذا كان لا يعلم من حاله
ذلك لم يحسن اعلامه ● لانا نقول ـــ وهكذا في مسئلتنا فانا نقول
ان الاعلام بالصغاير انما يحسن اذا كان الله تعالى يعلم من حاله اجتنابها
والكف عنها فاما مع عدم ذلك فلا يحسن لما ذكرناه ● الوجه الثاني
انا نقول ـــ هل تمنعون من الاعلام بالصغاير في حق من لا يكون
الاعلام له مصلحة او تمنعونه مطلقا ● فان كان الاول فهو مسلم
ولا يضرنا فانا نمنع من الاعلام في حق من لا مصلحة له في ذلك ● وان كان
الثاني فهو ممنوع وفيه حصول غرضنا فانه لا يمتنع في بعض المكلفين
ان يعلم الله تعالى من حاله ان اعلامه بصغاير ذنوبه يكون لطفا له ومصلحة
واذا كان الامر كما قلناه فيجب على الله اعلامه بالصغاير والا كان

بأن كان الصالح حجة في التكاليف وهذا محال فثبت بما ذكرنا انه لا
مانع من تجويز الاعلام بتفضيل التفاوت هذا هو الكلام على النظر الاول
في تمهيد الباب وبالله التوفيق

النظر الثاني في المقصود بهذا الباب

والذي يجب النظر فيه ههنا هو الكلام في انواع الفسق ثم الكلام
في حكم مخالف الحق من اهل القبلة هل يفسق أم لا فهاتان مسئلتان
تشتملان على ما نريد من مهمات المقصود

المسئلة الاولى

في بيان انواع الفسق واعلم انا نعني في الشرع بكونه فسقا لا ينفك عن
ان يكون متعلقا بافعال القلوب او يكون متعلقا بافعال الجوارح
او يكون متعلقا بالاقوال او يكون مختصا بالتروك فهذه انواع
اربعة لا يخرج الفسق عن ان يكون متعلقا بكل واحد منها ونحن نذكر
كلما يختص بكل واحد منها من التفاصيل بمشيئة الله تعالى وعونه

النوع الاول منها ما يكون متعلقا

بافعال القلوب اعلم ان الفسق يطلق ويراد به معنيان احدهما
لغوي وهو الخروج يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفسق
الرجل اذا خرج عن امر ربه ... ومنه سميت الفارة فويسقة
لخروجها على وجه الاضرار بغيرها هكذا قاله الجوهري وثانيهما
شرعي وهو الفعل او الترك لما يخرج به من ولاية الله الى عداوته تحقيقا
او تقديرا فقولنا الفعل نحو الزنا والسرقة والقتل وسائر

الافعال

الافعال من الكبائر وقولنا والترك نحو ترك الصلاة والصوم
وسائر التروك المعلوم كونها فسقا بالاجماع وقولنا تحقيقا يعني
من يدخل في عداوة الله بعد ثبوت احكام المسلمين في حقه وجريها
عليه وقولنا تقديرا نحو ردة من يرتكب كبيرة في اول تكليفه
فانه يكون فاسقا لا محالة وليس خارجا من ولاية الله لانها لم
تكن ثابتة في حقه لانها كانها ثابتة له في التقدير من حيث
ان احكام الايمان والاسلام جارية عليه بحكم الله تعالى
وهو من جملة المؤمنين حتى يخرج بالفسق المخرج ويدخل فيما ذكرناه
الكافر والمنافق فانهما فاسقان لفعلهما وتركهما ما يخرجان به من ولاية
الله الى عداوته تحقيقا وتقديرا فلهذا كانا مستحقين لاجراء هذا الاسم
عليهما **نعم** الاكثر في اطلاق هذا الاسم اعني اسم الفاسق
لا يستعمل الا في حق من يكون خارجا من ولاية الله الى عداوته بعد استحقاقه
لاحكام المؤمنين وجريها عليه على جهة التحقيق فاذا عرفت هذا
فالذي يكون فسقا من افعال القلوب هو العزم على ما يكون فسقا
وهذه مسئلة خلاف بين الشيوخ فالذي ذهب اليه الشيخ ابو الهذيل
وابو علي وابو هاشم وغيرهم من الشيوخ هو ان العزم على الفسق
يكون فسقا على الاطلاق سواء كان العزم مشاركا للمعزوم فيما له
كان فسقا او لا **وحجتهم على ما قالوه** من ذلك هو الاجماع
فانه منعقد على ان العزم على الفسق يكون فسقا وزعموا ان حجتهم
لم تفصل في العزم بين ان يكون مشاركا للمعزوم او غير مشارك فاما الشيخ
ابو هاشم وغيره من الشيوخ فتفصل الامر في ذلك ولم تقل ان العزم على

الفسق فسق على الاطلاق لو كان العزم مشاركًا للمعزوم عليه فيما لاجله كان فسقًا فهو فسق مثله والا فلا • وعلى هذا الاعتبار الذي ذكره أبو هاشم يكون العزم على الزنا والسرقة والقتل ليس فسقًا لما لم يكن مشاركًا له في الوجه الذي لاجله كان فسقًا فان العزم على القتل ليس قتلًا • والعزم على السرقة ليس سرقةً • وهكذا القول في امثاله • ويكون العزم على سب ائمة الدين فسقًا لا محالة لان العزم ها هنا مشارك للمعزوم عليه فيما لاجله كان فسقًا لان سب ائمة المسلمين يكون استخفافًا بحقهم • واسقاط ما رفع الله من درجتهم ولهذا كان فسقًا بالاجماع لما ذكرناه • والعزم قد شاركه في هذا الوجه فلهذا اعتبرناه فسقًا مثله •

وحجته

على هذا هو ان العزم ارادة محضوضة متعلقة على الفعل ومابعه وليست مستقلة بنفسها فاذا كان الامر هكذا فلا شك ان الفعل والادلة الشرعية قاضية بان العزم دون المعزوم عليه • وينحط عن درجته فالعزم ان كان مشاركًا للمعزوم عليه فيما لاجله كان فسقًا فهو فسق مثله • والا لم يكن حكمه مثل حكمه والا كان فسقًا مثله • وقد قدمنا ما يتعلق بالعزم على الكفر في ذكرنا خلاف الشيوخ في باب الكفر فلا وجه لتكريره •

النوع الثاني

ما يتعلق بالفسق من افعال الجوارح وهذا نحو السرقة والزنا والقتل وغير ذلك من الكبائر المفسقة فان هذه الامور كلها معدودة في الفسق لامرين • اما اولًا فلان الاجماع منعقد على ان كل من ارتكب شيئًا من هذه الافعال فانه يكون فسقًا لا محالة • واما ثانيًا فلانا قد تبينت من احوال

الحدود

الحدود من ترتب هذه الكبائر على جهة الاستخفاف والنكال • فلجري هذه الحدود على هذا الوجه دلالة قاطعة على فسقهم وخروجهم عن ولاية الله الى عداوته • لايقال فالتعزير الذي يفعله الامام في حق من لا يجب عليه الحد هل يدل على الفسق وعلى كون المعصية التي ارتكبها فاعلها فسقًا • او لا يدل • لانا نقول ان التعزير ليس دالًا على الفسق ولا على كون المعصية كبيرة • لانه كما يجري على جهة الاستخفاف والاهانة • فقد يكون جاريًا على جهة الزجر والتاديب واذا كان محتملًا لهذا الوجه بطل كونه دالًا على الفسق بخلاف الحدود الجارية على الحدود فانها تجري على جهة الاستخفاف والاهانة فلهذا كانت دالة على الفسق وعلامة عليه بخلاف التعزير لما ذكرناه •

النوع الثالث ما يتعلق بالفسق

من افعال اللسان وهذا نحو القذف وسب ائمة المسلمين فان مثل هذه الامور معدودة في الفسق • اما القذف فهو فسق لامر به لاقامة الحد على من فعله على جهة النكال والاستخفاف • واما سب الائمة فهو فسق بالاجماع • لايقال فهل يكون سب الاولياء والصالحين كسب الائمة في كونه فسقًا او لا يكون كذلك • لانا نقول بل الامر في حق الائمة مخالف لغيرهم من الاولياء الصالحين • فانه لا يمتنع ان يكون الاثم في حقهم لمكان ما رفع الله من قدرهم وعظم حالهم وخصهم بما خصهم اعظم من الاثم في حق غيرهم • ولهذا اضاف الاساءة الى الوالد

لبس كالاساءة الى غيره فلهذا كان السبب في حقيقته تستقا دون غيرهم لما حققناه

النوع الرابع ما يتعلق بالفسق

من التروك وهذا نحو ترك الصلاة والصوم ونحو ترك ما وقع عليه الاجماع الصحيح ومخالفته فان هذه الامور كلها معدودة في الفسق وما شاكلها

ومعتمدنا في كونها فسقا هو الاجماع فانه منعقد على فسق من هذه حاله بلا اشكال لا يقال انه لا يفعل شيء وهو الترك عندكم فكيف يجوز ان يكون مستندا للذم واللعن والاستخفاف وسائر ما ينتجه الفساق من الاحكام الشرعية مع كونه نفيا صرفا ومثل هذا لا يمكن ان يكون مستندا لهذه الاحكام لانا نقول هذا فان الا يفعل كما تفعل في كونه مستندا للذم وللغرض هذا توجه العقلا حسن الذم الى الاخلال بالواجب من غير ان يرد ايهم ويعلمون به ويقولوا انما ذممناه لانه ترك الواجب واخل به لا غير ولا يخطر لاحد منهم على بال سوى اخلاله بالواجب وتأخره عن ادائه كما يقوله الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من الشيوخ فاما الشيخ ابو علي فقد منع عن ان يكون الذم متوجها اليه لاجل امر لا صرف وزعم ان الذم انما توجه اليه لاجل فعل اشتغل به عن تأديته الواجب وسماه تركا وهذا فاسد لانه لو كان الامر كما زعمه لوجب الا يحسن من احد ذمه الا بعد علمه بهذا الترك الذي اشتغل به عن تأدية الواجب لان الذم لا يحسن الا بعد العلم بالوجه الذي لاجله يحسن ونحن نعلم من حال العقلا انهم لا يعلمون من حاله امرا سوى ما ذكرناه فوجب تعليق الذم من غير زيادة **وقد زعم**

بعض

بعض اصحاب الاحسد انه لو ترك الواجب حالة قبيحة عند اخلاله بالواجب ولهذا كان الذم مضافا اليها وهذا فاسد لامرين اما اولا فاذا كان عندهم لا حال للفاعل بكونه فاعلا اصلا فلكن لا حال له بكونه غير فاعل اولى واحق واما ثانيا فلان في هذا الحالة على مجهول لا يعقل ولا يفهم فيجب ان يكون باطلا فهذا هو الكلام على بيان الانواع الفسقية من الافعال والتروك

المسئلة الثانية في حكم مخالف الحق من اهل القبلة

في المسائل الدينية هل يفسق مخالفته ام لا اعلم ان المسائل الدينية على قسمين القسم الاول منها سعى الحق فيها في مواضع وما عداه من الاقوال فهو خطا لا يستحيل له ان يكون الشيء ونقيضه كلاهما حق فالخطأ في هذا القسم واقع على خمسة اوجه

الوجه الاول منها ما يكون كفرا صريحا وهذا نحو اعتقاد الالحاد والتشبيه والتعطيل وغير ذلك من الاعتقادات الكفرية فان هذه الاعتقادات كلها كفر والمعتمد في كونها كفرا هو ان المعلوم بالضرورة من دين صاحب الشريعة كونها كفرا الوجه الثاني ان يكون الخطأ فيها كفرا تأويلا وهذا نحو اعتقاد التشبيه والجبر وهذان الوجهان في الكفر قد ذكرناهما في الاكفار وذكرنا ما يتوجه فيهما من الكلام فلا فائدة في تكريره الوجه الثالث ان يكون الخطأ فسقا صريحا وهذا نحو اعتقاد حل مخالفة الامام لغير شبهة كما نصه فان مثل هذا يكون فسقا لاجماع

لان الاجماع منعقد على وجوب اعتقاد متابعة الامام وتحريم مخالفته
فما خالف هذا الاجماع فهو فسق بلا شبهة • الوجه الرابع ان يكون الخطا
فسقا متاولا • وهذا نحو اعتقاد حل مخالفة الامام بشبهة طارية
وهذا نحو فسق الخوارج فان اعتقادهم حل مخالفة الامام انما كان من
اجل شبهة طارية عليهم ولا شك ان فسقهم مخالف حكمه حكم الفسق
الصريح كما ذكرناه من مقاتلة امير المؤمنين لهم فان سيرته فيهم
يدل على ان فسقهم مخالف للفسق الذي لا شبهة لمرتكبه فيه كما حكيناه
عنه فيما مر • الوجه الخامس ان يكون الخطا في هذه المسايل خطا
مطلقا وهذا لا كفر ولا فسق وهذا نحو الخطا الواقع في هذه المسايل
وهذا نحو اعتقاد الرؤية واعتقاد ان لله في ذاته صفة خاصة يختص بها
ويتميز بها عن غيره من سائر الحقايق • ونحو اعتقاد ان له تعالى صفة بالقادرية
والعالمية • وغيرهما من الصفات ام لا وانه تعالى له حالة بالكلية
ام لا • وانه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته او لمعان قديمة وهلم جرا
الى سائر المسايل التي وقع فيها الخلاف بين علماء المسلمين من اهل القبلة
فان احد الاعتقادين في هذه المسايل التي ذكرناها وغيرهما من مسايل الديانة
لا بد من ان يكون احدهما خطا لان النفي والاثبات لا يصدق اعتقادهما جميعا
بل لا بد من ان يكون احدهما خطا وحينئذ لكن نقول هذا الخطا لا يمكن
القطع بكونه كفرا ولا فسقا • والذي نختاره في تحقيق هذه المسالة ونحكيه
عندنا من مذهب ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة هو القطع بالخطا لاستحالة
ان يكون النفي والاثبات صدقا فلا بد من القطع بكون احدهما خطا لا محالة
خلافا لما يحكى عن عبيد الله بن الحسن العنبري فانه صوب كل اهل القبلة ومن جميع

في مسايل الديانة التي اختلفوا فيها وقال ان الاعتقادات كلها حق
وصواب وقد قررنا الكلام على هذه المسالة واظهرنا بطلانها وزيفها هنا
وحققنا انه وبرهان الشك والخلف فقد اجمعوا اجماعا ظاهرا لا يختلفون
فيه على ان اليهودي والنصراني مهما كانا مصرين على اليهودية والنصرانية
فانهم غير معذورين في ترك التصديق بالنبوة لنبينا صلى الله عليه وآله
وسلم • وانهم معذبون ومعاقبون على تركها سوا كان تركهم لها عنادا
او كان لاجل شبهة فبطل قوله بانهم معذورون في ترك العلم وانهم
ناجون • فاما بطلان كون هذا الخطا كفرا فقد اسلفنا الكلام عليه
في الاكفار واظهرنا ما يكون من الاعتقادات كفرا وما لا يكون
منها كفرا ومبينا الصحيح منها عن الدخيل • فاغنى ذلك عن اعادته
وتكرار القول فيه • فاما بطلان كون هذا الخطا فسقا فالمعتمد فيه
وجهان • احدهما ان الفسق لا يمكن اثباته الا بدلالة قاطعة شرعية
والخطا في هذه المسايل لم تقم عليه دلالة شرعية على كونه فسقا فلهذا
لم يقطع بكونه فسقا لعدم ما يدل عليه • وثانيهما انا نقول لو كان
الخطا في هذه المسايل التي ذكرناها موجبا للفسق لوجب قطع الموالاة
فيما بينهم وحصول المعاداة والاجماع منعقد على وجوب الموالاة ولنا
مع وقوع الخلاف في هذه المسايل بينهم وهذا يدل على ان المخالفة في هذه
المسايل ليست فسقا كما ذكرناه • فتحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا
القطع بوقوع الخطا في هذه المسايل وبطلان كونه كفرا او فسقا كما قررناه
فهذا هو الكلام على القسم الاول الذي يتعين الحق فيه • فاما القسم الثاني
فهو الذي لا يتعين الحق فيه في واحد بعينه بل يكون الشي وخلافه فيه

حق وصواب فهذا هو المسائل الاجتهادية فان الحق عندنا وهو الذي عليه ايمة الزيدية والجماهير من المعتزلة ان كل مجتهد فيها مصيب خلافاً للمريسي فانه ذهب الى ان الحق فيها واحد متعين ومن خالفه فهو اثم وما بعد على هذه المقالة الاصم وابن علية وجميع فرق الامامية ● فانهم قد زعموا ان هذه المسايل الاجتهادية فيها حق متعين مخطي من خالفه واثم وموضع الكلام عليهم فيما زعموه ● يتعلق بمقاصد اصول الفقه وهو بمعزل عما نحن فيه ● **نعم** اذا لم يكن في هذه المسائل حق متعين كما ذكرنا فهل يقال ان فيها اشبه هو مراد الله تعالى ومقصوده فيه خلاف بين القائلين بالتصويب في المسائل الاجتهادية وموضعه اصول الفقه ●

النظر الثالث في كيفية اجرا الاسما

على صاحب الكبيرة ● وتمامه يتم الكلام في الاسما والاحكام فلنذكر خلاف الناس في حقيقة الايمان ● ثم نفصل الاسما بعد ان نذكر تفسيرها ثم نورد الكلام على المخالفين ● فلاجرم اشتمل هذا النظر على تمهيد وفصول ثلثه اما التمهيد فهو مشتمل على مباحث ثلثة

البحث الاول في ذكر معنى الايمان

وقد اضطربت الاراء في معرفة حقيقته ولابد من ضبط المذاهب فيه فنقول ليس يخلو الحال فيه اما ان يكون اسما لفعل القلب ولفعل الجوارح او لمجموعهما فهذه اقسام ثلثة ● وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام طوايف ونحن نفصلها بعون الله تعالى ●

القسم الاول

ان يكون

ان يكون اسما لفعل القلب وهذا هو قول المرجية ثم اختلفوا بعد ذلك على قولين ● احدهما ان يكون اسما للمعرفة لاغير وهذا هو قول الجهمية والامامية فانهم زعموا ان الايمان مقصور على المعرفة بالقلب ● وثانيهما ان يكون اسما للتصديق النفساني وهذا هو مذهب الاشعرية فانهم زعموا ان الايمان هو التصديق النفسي وحقيقة التصديق عندهم هو امر يخص القلب مغاير للاعتقاد والمعرفة وهو الارادة عندهم صرح به الرازي في كتاب النهاية ●

القسم الثاني

ان يكون الايمان اسما لفعل الجوارح وهذا فيه مذاهب ثلثه ● اولها ان يكون اسما للقول فقط ● وهذا هو مذهب الكرامية ● فانهم زعموا ان الايمان قول بلا عمل ● ومعناه ان اسم الايمان يطلق على القول لاغير ● وثانيها ان يكون اسما لفعل الواجبات وترك المحظورات لاغير ● وهذا هو قول الشيخين ابي علي وابي هاشم فانهما زعما انه مقصور على فعل كل واجب وترك كل محظور من كل ما كان في اطلاقه على اللزوم دايما ● وثالثها ان يكون اسما لفعل الطاعات سوا كانت واجبة او مندوبة وهذا هو مذهب ابي الهذيل وقاضي القضاة عبد الجبار رحمهما الله ●

القسم الثالث ان يكون اسما

لمجموع فعل القلب وعمل الجوارح وهذا هو مذهب من قال ان الايمان تصديق بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان وهذا هو مذهب اكثر السلف وهو الحق وهو قول ايمة الزيدية لا يختلفون فيه ● فاذا عرفت هذا فلنذكر الدلالة على صحة ما اخترناه من هذه الاقاويل ثم نذكر بطلان هذه المذاهب ● فهذان مقامان ●

المقام الأول في اقامة الدلالة على

صحة ما اخترناه ويدل على ما قلناه وجوه اولها ان فعل الطاعات
من عمل القلب وعمل الجوارح هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام
هو الايمان فيلزم من هذا ان يكون الايمان هو فعل الطاعات
وهذا هو مطلوبنا وانما قلنا ان فعل الطاعات هو الدين فلقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة
ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة فقوله وذلك دين القيمة راجع
الى كل ما تقدم فوجب ان يكون كله دينا وانما قلنا ان الدين
هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا
ان الاسلام هو الايمان فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولا ممن ابتغاه
فلما كان مقبولا دل على انه يحصل من مجموع ما ذكرنا ان الايمان هو فعل
الطاعات كما نقوله وثانيها قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا
بالله ورسوله الى اخر ما ذكره تعالى من ساير الآية ووجه
الاستدلال بهذه الآية هو ان الله تعالى بين ان المؤمنين ليسوا الا من هذه
حاله وليسوا مؤمنين بهذه الافعال الا وهي ايمان وفي هذا دلالة
على ان الايمان هو فعل الطاعات كما نقوله ثم امر نبيه في اخر الآية
ان يستغفر لهم لما كانوا على هذه الصفة وفي هذا دلالة على ما نقوله
وثالثها قوله تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون
الى قوله هم الوارثون ووجه الاستدلال بهذه الآية ان الله وصف المؤمنين

بهذه الصفات

بهذه الصفات التي ذكرها في معرض المدح والثناء عليهم بها وانهم
ما كانوا مؤمنين الا لاختصاصهم بها وفعلهم لها واذا كان الامر
كما قلنا فلن يكونوا مؤمنين لاجلها الا وتكون ايمانا في نفسها وفي هذا
ما نريده من ان فعل الطاعات يكون ايمانا ورابعها قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم يعني بذلك صلاتكم الى بيت المقدس فسمى صلاتهم
ايمانا وليس ذلك الا لكونها طاعة فيجب في كل ما كان طاعة ان يكون
ايمانا كما قلناه وخامسها قوله صلى الله عليه وآله لا ايمان لمن لا امانة له
وقوله الحياء من الايمان وقوله الايمان بضع وسبعون بابا اعلاه لا
اله الا الله وادناه اماطة الاذى عن الطريق فثبت بما ذكرناه
ان الايمان هو فعل الطاعات من قول وعمل واعتقاد

المقام الثاني في بطلان هذه الاقاويل

وفسادها اما قول الجهمية والامامية من ان الايمان هو المعرفة
فهو فاسد لوجوه ثلاثة اما اولا فكان يلزم فيمن عرف الله تعالى وجحد
ساير المعارف واكثرها ان يكون مؤمنا وخلاف ذلك معلوم بالضرورة
من الدين واما ثانيا فكان يلزم فيمن عرف الله تعالى وسجد للاصنام
والاوثان ان يكون مؤمنا وهذا فاسد واما ثالثا فكان يلزم على قولهم
فيمن عرف الله وجحد سائر الرسل وانكر ما جاءوا به ان يكون مؤمنا وهذا خطأ
فبطل ما قالوه **واما قول الاشعرية** من ان الايمان هو
التصديق فهو باطل لوجوه اما اولا فلو كان الايمان هو التصديق كما
لما صح اطلاقه على المكلف على سبيل الحقيقة الا في الوقت الذي يوجد منه
الايمان كسائر الاسماء الا بالاشتقاق نحو قولنا ضارب وقاتل فانه لما كان

شيئا من الضرب لم يقل فلان ضارب على جهة الحقيقة الا في الوقت
الذي يوجد منه الضرب. ومعلوم انه يطلق قولنا مؤمن على كل من اتى
بافعال الايمان ولم يعطها بشيء في جميع الاحوال على سبيل الحقيقة
ويجوز اطلاقه عليه وهو نائم وفي هذا ابطال ما قالوه. واما ثانيا فلو كان
الامر كما زعموا لكان يلزم في كل مصدق ان يكون مؤمنا سواء كان
مصدقا بالله او مصدقا بالجبت والطاغوت ولما لم يجز ذلك بطل ما زعموه.
واما ثالثا فكان يلزم ومن صدق بالله وسجد للشمس والقمر ان يكون
مؤمنا ولما كانت الامة مجمعة على خلاف ذلك بطل ما قالوه. واما
رابعا فقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون. ووجه
الاستدلال بالاية ان الله تعالى سماهم مشركين مع كونهم مصدقين
به والايمان لا يجامع الشرك وفيما قالوه دفع لهذه الاية فيجب القول
ببطلانه.

واما قول الكرامية

وهو ان الايمان هو قول
بغير عمل فهو فاسد لوجوه. اما اولا فقوله ومن الناس من يقول امنا
بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين. فلو كان الايمان هو القول باللسان
لكانوا مؤمنين لما نفاه عنهم بقوله وما هم بمؤمنين ولاستحال ان يكون ايمانهم
حاصلا غير حاصل وهذا محال. واما ثانيا فقوله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فلو كان الايمان هو النطق كما
زعمه هؤلاء لما نفاه بقوله قل لم تؤمنوا. واما ثالثا فكان يلزم في الاخرس
الا يكون مؤمنا لعدم النطق في حقه باللسان وفي علمنا بخلاف ذلك واطلاق
اسم الايمان عليه دليل على بطلان ما قالوه.

واما قول المعتزلة

ان الايمان اسم لافعال الجوارح سواء كان واقعا على فعل الواجبات

هذا وهم من الامام ... فان السحابي قالوا الايمان ... كل واحد ... سواء كان من فعل ... او من فعل الجوارح ... على ... [illegible]

واجتناب المحظورات فقط كما زعمه الشيخان ابو علي وابو هاشم
او كان واقعا على فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة كما يقوله ابو الهذيل
وقاضي القضاة فقد ظهر فساده بوجوه. اما اولا فلان العلم بالله تعالى
هو نفس الايمان ولا يسمى شيء من اعمال الجوارح الا به ولا يعتد بطاعة الا معه
فكيف لا يكون معدودا من جملة الايمان. واما ثانيا فقوله تعالى افمن شرح الله
صدره للاسلام فهو على نور من ربه. واما ثالثا فقوله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم الايمان. واما رابعا فقوله تعالى الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان. وكل هذه الايات دالة على ان المعرفة من الايمان.
واما خامسا فقوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن. وقوله تعالى
ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا. وقوله تعالى ومن ياته مؤمنا قد عمل
الصالحات وهذه الايات كلها دالة على ان الايمان بالله والتصديق
به من جملة الايمان. واما سادسا فكان يلزم على ما قالوه فيمن امن بالله
تعالى وصدق به وبرسله ثم ادركه الموت في الحال قبل ان يفعل شيئا من
الطاعات الا يسمى مؤمنا ومعلوم من خلافه فبطل بما حققناه كلام
المعتزلة ان الايمان لا يطلق الا على اعمال الجوارح وصح انه مقول على هذه
الاركان الثلاثة المعرفة بالقلب والقول باللسان والعمل بالاركان
ولا وجه لقصره على بعضها دون بعض كما حققناه. الرد على من قصره على
بعضها.

البحث الثاني في تقسيم الاسماء

اعلم ان الاسماء منقسمة الى اقسام كثيرة باعتبارات مختلفة ولكنا نقتصر
من تقسيمها على ما يخص غرضنا ويليق بمقصدنا ها هنا ولعله يكفي فيما نريده
بعون الله تعالى ولطفه.

التقسيم الاول باعتبار

فالضرب الاول وضعها الى ضروب ثلثه لغوي وعرفي وشرعي • منها لغوي فهو ما كان معناه على اصل وضعه • وهذا نحو الرجل والفرس والاسد فان هذه الاسما موضوعة على هذه المعاني من جهة اللغة •

الضرب الثاني من جهة العرف وهو ما انتقل من معناه اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال والعرف يشتمل على عام وخاص • فالعرف العام منحصر في امرين • احدهما ان يكون الاسم في اصل وضعه عاما ثم يختص ببعض مسمياته بالعرف وهذا نحو قولنا دابه فانها مطلقة في الاصل على كل ما يدب • ولكن قصرت على ذوات الاربع بالعرف • ونحو الملك فانه ماخوذ من الالوكه وهي الرساله ثم قصر بالعرف على بعض الرسل من الملايكة • ونحو الجن فانهم ماخوذون من الاجتنان وهو الاستتار ثم قصر على بعض ما استتر وهم هذا الجنس المخصوص من الخلق وغير ذلك من الاسما وهو كثير • وثانيهما ان يكون اللفظ حقيقة في شي ومجازا في غيره ثم يكثر استعماله في المجاز فيصير حقيقة في العرف وهذا نحو قولنا الغايط فانه استعمل في الاصل حقيقة للمكان المطمين ومجازا في قضا الحاجه ثم كثر حتى صار حقيقة في قضا الحاجة بعرف الاستعمال • واما العرف الخاص فهو ما اصطلح اهل علم من العلوم في مجرى كلامهم واستعمالاتهم في علومهم اما المتكلمون فنحو الجوهر والعرض والخط والسطح • واما الاصوليون فنحو القلب والكسر والفرق والنقض وغير ذلك • واما النحاه فنحو الرفع والنصب والجر والحال والتمييز • وغير ذلك من مجاري مصطلحاتهم في علومهم في كل فن

الضرب الثالث الحقيقة الشرعية وهذا هو

الصلاة

الصلاة والصيام والزكاة والحج وغير ذلك من الاسما الشرعية التي اختصت بمعان بتصرف الشرع غير ما كانت موضوعة لها في اصل اللغه كما سنقرره من بعد • ويدل على صحة نقلها مشية الله تعالى •

التقسيم الثاني باعتبار استعمالهما

تنقسم الى ما يفيد فايدة سابقة الى الافهام • والى ما يفيد فايدة بقرينه • فالنوع الاول هو الحقيقة ومعناها هو اللفظ الذي افاد معنى مصطلحا عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب • وهي في نفسها منقسمة الى لغوية كالسما والارض • والى عرفية كالدابة والغايط وهو المكان المطمين في الاصل كما قررناه شرحه من قبل والى شرعية كالصلاة والزكاة والايمان والكفر فهذه الامور كلها حقايق بحسب اطلاقها في هذه الاوضاع الثلاثة • والنوع الثاني ما افاد فايدة بقرينه وهو المجاز وحقيقته هو اللفظ المفيد لمعنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقة بينهما وينقسم في نفسه الى ما يكون واقعا في مفردات الالفاظ • والى ما يكون واقعا في مركباتها والى ما يكون واقعا في مجموعهما فهذه ضروب ثلاثة • ونحن نمثل كل واحد منها بمثال ليتضح مقصودنا فيه •

فالضرب الاول الواقع في المفرد لا غير ومثاله الرجل الشجاع والبحر في الكريم • وهو مطرد واسع وفيه امثله كثيره • والضرب الثاني الذي يقع في المركب ومثاله قولهم اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداه ومر العشي فالمجاز انما كان واقعا في مثل هذا الا اسند قولنا اشاب وافنى الى كر الغداه

ومن العيش لا غير وليس مضافا اليهما في الحقيقة واما النشو والاحيا
حاصلان بفعل الله تعالى لا بفعلها فاما المفردات فليس فيها مجاز
لان كل واحد منهما مستعمل في معناه الاصلي ⊙ واما المجاز في تركيبها
واسنادها كما حققناه ⊙ والضرب الثالث الذي يقع في المفردات
والمركبات جميعا ⊙ ومثل هذا قولهم احياني اكتحالي بطلعتك
لم يتخطوه فيراعيه فان المجاز حاصل في مفردات هذا الكلام
وحاصل في مركباته ⊙ اما في المفردات فلان لفظ الاحيا قد استعمل
لا في موضوعه الاصلي لان موضوعه الاصلي ان يكون مستعملا فيما
كان مفارقا للحياة من قبل ثم حصلت فيه الحياة وقولهم احياني
في هذا الموضع لا يؤدي هذا المعنى ولهذا كان مجازا في المفردات ⊙
واما المركبات منه فهي ظاهرة فان اسناد الاكتحال الى الطلعة
مجاز ايضا لان الاحيا في الحقيقة مضاف الى الله تعالى دون الطلعة ⊙
فيحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا ان المفردات من هذا مجاز لانه
ليس الحياة دائمة لم يسبقك على حالها واسناد الاكتحال الى الطلعة مجاز
ايضا فاذن المجاز حاصل في مفرداته ⊙ ومركباته كما ذكرناه ⊙ وهذا
لم يحصله الاصوليون فيما ذكروه من اقسام الامور المجازية ⊙ وانما حققه
الشيخ عبد القاهر الجرجاني النحوي رحمه الله ⊙

التقسيم الثالث باعتبار فائدتها

الى انواع ثلثة الى ما يفيد المدح والتعظيم والى ما يفيد الاستخفاف
والاهانة والى ما لا يفيد واحدا منهما ⊙ فاما النوع الاول

وهو ما يفيد

وهو ما يفيد المدح والتعظيم فهو منقسم الى ما يفيد ذلك مطلقا والى ما
يفيد ذلك بقرينة فالذي يفيده مطلقا هو نحو قولنا مومن وتقي ⊙ ثم هو منقسم
الى من يعظم ثوابه كقولنا ملك مقرب ونبي مرسل الى غير ذلك من الاسماء
الجارية عليهم ⊙ والى من لا يعظم ثوابه ثم هو منقسم الى مفرد ومضاف
فالمفرد نحو قولنا صالح وتقي وعدل ومخلص ⊙ والمضاف ⊙ نحو قولنا
ذا دين وذا صلاح وذو ورع وذو فلاح وولي الله هذا كله في الاوصاف
التي تفيد المدح مطلقا من غير قرينة ⊙ واما الاوصاف التي تفيد المدح
مع القرينة ⊙ وهي نحو قولنا موحد وعالم ومصلي ومطيع فان افادتها
المدح مشروطة باجتناب الكبائر ⊙ واما النوع الثاني وهو ما يفيد الذم
والاستخفاف والاهانة فهو ينقسم الى ما يفيد ذلك مطلقا ⊙ والى ما
يفيده مع القرينة فالذي يفيده مطلقا ينقسم الى من يعظم عقابه وهو
الكافر ⊙ ثم تختلف الاسما عليه لاجل اختلاف انواع واختلافها
على ثلثة اوجه ⊙ اولها ما يجري عليه باعتبار كفره لا غير وهذا نحو
قولنا مشرك وملحد وزنديق ويهودي ونصراني وصابي ⊙ وثانيها
ما يجري عليه باعتبار خروجه عن الاسلام نحو قولنا مرتد ومنقلب على عقبيه
عن الدين ⊙ وثالثها ما يظهره من الدين ويبطنه بخلافه نحو قولنا منافق
هذا الذي يعظم عقابه ⊙ واما من لا يعظم عقابه فهو الفاسق وفتان
فاجر وملعون وشقي وعدو الله هذا كله مما يفيد الذم من الاسما مطلقا
واما ما يفيد الذم بقرينة فهذا هو نحو قولنا ظالم وعاص وسارق وشارب خمر
فان هذه الامور كلها مفيدة للذم بشرط الا يكون له ثواب يكفر معصيته
واما النوع الثالث وهو ما لا يفيد من الاسما مدحا ولا ذما فهذا نحو قولنا

قايم وقاعد واكل وشارب وغير ذلك من الاسما فهذا ما اردنا ذكره
من تقسيم الاسما بهذه الاعتبارات الثلاثة ●

البحث الثالث في اقامة الدلالة

على جواز نقل الاسما ووقوعه ● وقبل الخوض فيما نريده من ذلك فلا بد
من ذكر الخلاف ● فنقول اما الجواز فلا خلاف فيه ● واما الوقوع
فالذي ذهب اليه ايمة الدينية والمعتزلة والخوارج وطوايف من الفقها
ان هاهنا اسما منقولة عن معانيها اللغوية بالكلية بحيث لا يفهم
منها معانيها اللغوية ● لا حقيقة ولا مجازا اسمي منقسمة الى شرعية
كقولنا صلاة وزكاة وحج ● والى دينية نحو قولنا مومن وكافر وفاسق
كما قررنا تقسيمها من قبل ● ونحن خالفنا في ذلك اكثر الاشعرية ●
وزعموا ان هذه الاسما دالة على معانيها اللغوية مفيدة لها ثم هم فرقتان
فالفرقة الاولى انكروا النقل مطلقا في هذه الاسما وزعموا ان هذه
الاسما لا تفيد الا معانيها اللغوية من غير تغيير ولا زيادة ولا
نقصان ● وهذا هو قول ابي بكر الباقلاني منهم واصحابه
والفرقة الثانية الذين زعموا ان هذه الاسما الشرعية والدينية
دالة على معانيها اللغوية بحالها وهي دالة ايضا على الامور الشرعية
والدينية مجازا ايضا ● وهذا هو قول الرازي صاحب النهاية ومن
تابعه ● فاذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر ما اعتقده اصحابنا في وقوع
هذا النقل ● ثم نذكر ما تمسك به الخصوم في استحالته ● ثم نذكر
الوجه المختار في ذلك فلا جرم اشتمل الكلام في هذا البحث على مقامات
ثلثة ●

المقام الاول في ايراد ما اعتمده اصحابنا

في صحة نقل الاسما وقد اسلفنا في الاسما الدينية ما يرشد الى
مقصودنا وقررناه بادلة نفسه ● والذي نريده هاهنا مسالك
ثلثة ●

المسلك الاول ان هذه الاسما

كانت موضوعة لمعاني في اصل اللغة ثم صارت الان مفيدة
لمعاني اخر بحيث لا يخطر بالبال عند اطلاقها معانيها
اللغوية ولا نعني بالنقل الا هذا ● وانما قلنا ان هذه الاسما كانت
موضوعة لمعاني في اصل اللغة فهذا ظاهر فان الصلاة كانت في
الاصل مفيدة للدعا كقوله وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم ●
والزكاة ايضا في الاصل للنما والزيادة ومنه قولهم زكا الشي اذا نما
والصوم هو في الاصل للامساك ● ومنه قولهم مثل صام اي
امسك ● وهكذا القول في الايمان فانه موضوع في الاصل
للتصديق ومنه قوله تعالى وما انت بمومن لنا اي بمصدق ● والكفر
ايضا التغطية ومنه سمي الحراث كفار التغطية لما فيه ● والليل ايضا
كافر لمواراته للاشيا فصارت هذه الالفاظ مفيدة بحسب المعاني
في اصل اللغة ● **وانما قلنا** انها قد صارت منقولة الان
فهذا مما لا شبهة فيه فانه متى اطلق قولنا مصلي فلا يسبق الى
الفهم منه الدعا اصلا وانما يفهم منه هذه العبادة المخصوصة
المشتملة على القيام والقعود والركوع والسجود ● وهكذا قولنا زكاة
فانه لا يفهم منه النمو وانما يفهم من قولنا زكاة اخراج بعض
من المال على وجه مخصوص ● وهكذا قولنا ايمان فانه لا يفهم التصديق
ولهذا يطلق على الاخرس والنايم وانما يفيد الايمان بهذه الامور الواجبة

والمندوبة من القول والعمل والاعتقاد وهكذا القول في الاسما
الشرعية والدينية فانها متى اطلقت فانه لا تسبق الى الفهم منها
معانيها اللغوية كما ذكرنا وانما يفهم منها معانيها الشرعية
التي نقلها اليها بحيث صارت معانيها اللغوية بالاضافة اليها
نسيا منسيا ونحن لا نريد بالنقل الا ما قررناه من هذا المعنى فان
وافقونا عليه فقد ارتفع الخلاف بيننا وبينهم فان ارادوا امرا
اخر فهو مردود بالدليل الذي ذكرناه

المسلك الثاني هو ان المعيار الصادق

بين كون الشي حقيقة في معناه المستعمل له وبين كونه مجازا فيه
هو سبقه الى الافهام وعدم سبقه اليها فما كان سابقا الى الافهام
من معاني الاشيا فهو امارة كونه حقيقة في افادته له وما ليس
سابقا منها الى الافهام فهو امارة كونه مجازا فيه ولهذا حكمنا
بان الانسان حقيقة في افادته لهذه الحقيقة المخصوصة والفرس
حقيقة في هذا الحيوان المخصوصة ولفظ الاسد في افادته هذه الحقيقة
المخصوصة وهكذا القول في سائر الالفاظ المفيدة لحقايقها
وحكمنا ايضا بان لفظ الاسد مجاز في افادته الشجاع ولفظ
الحمار اذا كان مستعملا في البليد لما كان ليس سابقا الى الافهام
وعرفنا ان الفاصل بين اطلاق لفظ الحقيقة والمجاز هو السبق الى
الفهم لا محالة واذا كان الامر كما حققناه كانت هذه الالفاظ
التي ذكرناها من الشرعية والدينية حقايق في افادتها لهذه المعاني
الشرعية والدينية لسبقها الى الفهم كما حققناه ووجب القضا بكونها

حقايق في استعمالها فيها

وهذه الخاصة

حاصلة في هذه الاسما الشرعية والدينية وانا نعلم قطعا بالضرورة من استعمالها
انا متى اطلقنا قولنا صلاة وزكاة وصوم وحج وقولنا ايمان وكفر
وغيرها من الاسما الشرعية والدينية الا ما قد استعملت له في الشرع
وافادته من المعاني دون معانيها اللغوية فيجب ان تكون حقايق فيها
واذا كانت مفيدة لهذه الحقايق الشرعية والدينية دل على وقوع النقل
لانها اذا كانت لها معان لغوية وصارت مفيدة للمعاني فهذا هو
فايدة النقل ومعناه

المسلك الثالث هو ان

الشرع ابدع معان ووضع عبادات لم تكن معهودة عند اهل اللغة
ولم يعقلوها ولا فهموها اصلا فلا بد من ان توضع لها عبارات يدل عليها
ويمكن التخاطب بها واستعارتها من اللغة واحدها منها اقرب
من احدها من لغة اخرى فلهذا تصرف الشرع في وضع الاسما الشرعية
والدينية فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا وما اسلفناه في الاسما
الدينية وقوع النقل في الاسما الدينية وهذا هو المطلوب فهذا الملخص
ما عول عليه اصحابنا والمعتزلة في هذه المسالة مع فضل بيان منا
وبعض له لم يذكروه

المقام الثاني في ايراد ما

تمسك به الاشعرية في تعذر النقل واستحالة افادتها لهذه المعاني
الشرعية والدينية التي ذكرناها

فاما الفريق الاول

وهم الذين احالوا افادتها لهذه المعاني حقيقة ومجازا فقد تمسكوا
بشبهتين

الشبهة الاولى

قولهم القران كله عربي وهو
مشتمل على ذكر هذه الالفاظ فيجب ان تكون عربية وهذا هو مطلوبنا

وأما قلنا ان القرآن كله عربي فهو ظاهر فان الله
تعالى قال بلسان عربي مبين • وقال تعالى وما أرسلنا
من رسول الا بلسان قومه • وقال تعالى قرآنا عربيا غير
ذي عوج • واما انه اشتمل على هذه الالفاظ فقد ظهر ايضا فان
الله تعالى قد خاطبنا ايضا بالفاظ الصلوة والزكاة والحج والصوم
والايمان والكفر في كتابه الكريم خطابا ظاهرا • **وأما
قلنا** انه يجب ان يكون عربيته فلانها لو كانت غير عربية
وقد اشتمل عليها القرآن لكان في القرآن ما ليس بعربي وهو محال
لما ذكرناه فثبت انها باقية على افادتها لمعانيها اللغوية من
غير تغيير • والجواب عما ذكروه من وجوه ثلثة • اما اولا
فلان هذه الشبهة مبنية على ان هذه الالفاظ مستعمله في نفس
ما كانت العرب تستعملها وهذا باطل بالمسالك التي قدمناها •
وكيف يكون مستعمله في معانيها اللغوية وقد علمنا قطعا ان الصلاة
لا نفهم منها الآن الدعاء والزكاة لا نفهم منها النمو وهكذا
القول في الاسماء الباقية • الا انهم الآن يقولون انه لا يفهم
منها الآن الا معانيها اللغوية لا غير كان هذا مكابرة وجحودا
لما نعلم خلافه بالضرورة • واما ثانيا فلم قلتم من ان تكون مستعمله
في معان مخالفه للمعاني اللغويه • قولهم لو كان الامر هكذا لزم الا
يكون القرآن كله عربيا وهذا محال • قلنا هذا خطأ فان هذه
الالفاظ بالاضافه الى آيات القرآن وكلماته قليله جدا فلا يلزم
خروجه عن كونه عربيا بسبب اشتماله فيه ولهذا فان الشعر الفارسي

لسمى فارسيا

يسمى فارسيا وان كانت فيه الفاظ عربية قليلة كانت او كثيرة فلا
يلزم ما قالوه • واما ثانيا فقد اعتاد من قال ان في القرآن الفاظا كثيرة
فلا يلزم ما قالوه ليست عربية ولم يلزم لاستحالة عليها ان يكون غير عربي
وهذا ايضا المشكاة بلغة الحبشة والاستبرق والسجيل فارسيا
والقسطاس بلغة الروم فاذا لم يلزم بدخول هذه الالفاظ فيه غير عربي
فكذا في ما نحن فيه فبطل ما عولوا عليه •

الشبهة الثانية قولهم لو كانت هذه
الاسماء منقولة عن معانيها اللغوية الى امور شرعية ودينية لكان
لزمه في صاحب الشريعة ان يوقفنا على هذه المعاني وان يعرفنا
مراده منها اذ لو لم يعرفنا مراده منها لكان كمن يخاطب العربي بالزنجية
والفارسية ولو ورد فيها توقيف لكان منقولا الينا بالتواتر لانا نجد
لا نعلم بالاضطرار فلما لم يمكن من جهته توقيف في معرفة هذه المعاني
دل على بطلان ما ذكرتموه من افادتها لمعاني شرعية او دينية •
والجواب من وجهين • اما اولا فلان النزاع المعنوي مرتفع
هاهنا فانا نسلم لهم ان صاحب الشريعة لو لم يعلمهم لمعانيها
التي اراد بها لكان لا وجه لتكليفهم بها وهم يسلمون لنا ان الله لو
اعلمهم بها لكان لا وجه لمنعها وعلى هذا الوجه يرتفع النزاع
المعنوي • واما ثانيا فانا نقول ان صاحب الشريعة قد
اعلمهم بهذه المعاني ونقلت منها سكرتها القرائن مرة بعد اخرى •
وايضا فان محاورته ومباينته بما هو شديد الى فهم معانيها فبطل ما
تعلقوا به • **وأما الفرق الثاني وهم الذين**

اخالوا افادة هذه الالفاظ بهذه المعاني حقيقة • وزعموا ايضا
تعددها بالمجاز من حقايقها اللغوية وهذا القول يحكى عن ابن الخطيب
الرازي كما نقلناه عنه من قبل وقد صرح بما نحكيه عنه الان وحاصل
ما ذكره في كتابه المحصول هو ان العرب كما كانوا يتكلمون بالحقايق
فقد يتكلمون بالمجازات وكلا الامرين جائز في كلامهم فقد يسمون الشيء
باسم جزئه كما قالوا للزنجي اسود والاسود منه بعضه ولا شك ان الدعا
هو احد اجزاء المجموع المسمى صلاة فلهذا كان اطلاق لفظ الصلاة عليه
مجازا لما ذكرناه فهذا محض ما عول عليه في نصرة هذا المذهب بعد حذف
اكثر فضلاته • والجواب عما اورده من وجهين • اما اولا
فلان المجاز هو خلاف الاصل والاصل في الاطلاق التي على معناه ان
يكون بالحقيقة • فاما المجاز فهو مفتقر الى الدلالة لانه خلاف الاصل
المستعمل فلا بد فيه من دلالة عليه • ولهو بخصيص اهل اللغة او سبقه
الى الفهم وفي هذا الموضع لم يوجد شيء من هذين الامرين • واما
قلنا انه لم يوجد عنهم نص دال على كون هذه الالفاظ الشرعية
والدينية مجازات في افادتها لمعانيها • فلان هذه المعاني ما كانت
معقولة لهم فكيف يقال بانهم تجوزوا بنقل هذه الالفاظ عن
معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية حتى يقال مثلا انهم قد تجوزوا
بنقل لفظ الصلاة من الدعا الذي هو احد اجزايها ووضعوه على جملتها
واما ثانيا فلان حاصل كلامه هذا الذي طول فيه هو ان الصلاة •
حقيقة في افادتها معنى الدعا ومجاز في افادتها لمجموع اجزاء الصلاة الشرعية
ونقول لو كان الامر كما زعمه لكان عند اطلاق لفظ الصلاة يسبق

الى فهمنا

الى فهمنا معنى الدعا وحده لانه حقيقة فيه ونحن نعلم بالضرورة من
انفسنا ان عند اطلاق هذه الالفاظ لا يسبق الى افهامنا معانيها
اللغوية وحدها واذا كان الامر كما حققناه بطل ان يقال
انها حقيقة في افادة معانيها اللغوية ومجاز في افادة معانيها
الشرعية • **والعجب منه بما تكلم** في الامور الفارقة
بين الحقيقة والمجاز وقسمها الى نوعين صريح ودلالة ثم جعل من
اقسام الدلالة سبق الفهم في كونه امارة لاستعمال الشيء في حقيقته
وافتقاره الى القرينة امارة لكونه مجازا في ما يستعمل فيه • ثم
ما نقض ما قرره في الاسما الشرعية بما ذكره من هذه الذريعة فانا
قد قررنا ان الدعا ان الدعا وحده لا يفهم عند اطلاق لفظ الصلاة
فكيف يدعي كونه حقيقة في الدعا وحده • وان اطلاق لفظ الصلاة
على هذا المعنى الشرعي لا يفتقر الى قرينة فكيف يقال بانه مجاز
فيها فانظر الى كلامه في هذا الموضع كيف ينقض بعضه بعضا •
ويتدافع في نفسه •

المقام الثالث في الوجه المختار

والحق عندنا في هذه المسألة هو تفصيل نشير اليه وحاصله ان نقول
ان هذه الاسما الشرعية والدينية مفيدة لا محالة لمعانيها
اللغوية مع زيادة امور معتبرة من جهة الشرع كالصلاة مثلا فانها
مفيدة للدعا مع زيادة افعال مخصوصة • والصوم هو الامساك مع زيادة
امور اعتبرها الشرع واشترطها • وهكذا القول في الاسماء

البدنية فان الايمان هو التصديق مع زيادة امور مخصوصة من
فعل الواجبات والكف عن المحرمات • وهكذا اقول في كل ما
نقله الشرع وتصرف فيه فانه مفيد لمعناه اللغوي مع زيادة
اعتبرها الشرع وتصرف فيها فلا هي منقطعة عن افادة معانيها
اللغوية كما قاله اصحابنا والمعتزلة ولا هي مقصورة على افادة معانيها
اللغوية من غير زيادة اعتبرها الشرع كما تزعمه الاشعرية
ولا هي ايضا مفيدة لمعانيها الشرعية على جهة المجاز من معانيها
اللغوية كما حكيناه عن الرازي بل هي افادتها لمعانيها اللغوية
مع امور اعتبرها الشرع واشترطها • فيكون في هذا الذي اخترناه
تقرير لموضوعها اللغوي وافادة لمعناها الشرعي ويدل على ما قلنا
مسلكان • **المسلك الاول انا نقول قد**
توافقنا على ان هذه الاسماء دالة على معانيها اللغوية في الاصل
واذا كان الامر كما قلناه فاستعمال الشرع لها في امور اخر
وافادته بها معاني معقولة لا تنفك عن موضوعها الاصلي فيجب
ان يكون معناها الاصلي باقيا وان افاد الشرع معه امورا اخر
كما قررناه • لا يقال انكم اذا قلتم بان هذه الاسماء تفيد هذين
المعنيين جميعا فليس تخلو افادتها لهما اما ان يكون حاصله بطريق التواطؤ
او بطريق الاشتراك والاول باطل لانا نعلم انهما لم يشتركا
في امر يجمعهما كما في الاسماء المتواطئة من نحو انسان ورجل فانهما نحو
على ما يجمعهما بطريق التواطؤ • والثاني باطل ايضا لانها اذا كانت
مفيدة لهما بطريق الاشتراك لزم ان يكون المعنيان مفهومين منها بطريق الحقيقة

على سبيل البدل لان هذا هو الاصل فيما يدل عليه الاسماء المشتركة
وليس الامر كذلك واذا كان الحال كما قررناه بطل ان يكون دالة
على المعنيين كلاهما كالحقيقتين • لانا نقول هذا فاسد
فانه انما كان يلزم ما قلتموه لو قلنا ان هذه الاسماء دالة على كل
واحد من هذين المعنيين على ان كل واحد منهما مستقل بالمفهوم
منه حتى يقال ان دلالتها عليهما اما ان يكون بطريق التواطؤ
او بطريق الاشتراك فاما اذا كان غرضنا منها هو ان معناها
اللغوي مفهوم من اطلاقها مع زيادة امور اعتبرها الشرع وشرطها
وتصير الحال في اطلاقها كاطلاق لفظ اللون فانه مقول على
مجموع السواد والبياض لكن ليس ذلك في كل سواد وبياض ولكنه
مشروط بان يكون محله في الجسم فهكذا نقول في هذه الاسماء
الشرعية فانها مفيدة لمعانيها اللغوية مع ما قد اعتبر الشرع
من هذه الشرايط • **المسلك الثاني انا وان**
سلمنا ان هذه الاسماء اسماء شرعية فلا يصح ان تكون من
كلام العرب ولن تكون من كلام العرب الا وهي مفيدة لما وضعت
في اصل لغة العرب وفي ذلك حصول غرضنا من كونها مفيدة
لمعانيها اللغوية • لا يقال اذا كان حاصل كلامكم ان هذه
الاسماء دالة على معانيها اللغوية وهي مستعملة ايضا في معان شرعية
بعرف الشرع بعد دلالتها على هذا المعنى الشرعي ليس باصل حقيقتها
فان الشرع ليس سابقا على وضع اللغة • واذا لم يكن دالة باصل
وضعها على معانيها الشرعية كانت دالة عليه بالاستعمال

المجازي وهذا دخول منكم فيما عبتموه على ابن الخطيب من كونها دالة
على معناها اللغوي بحقيقتها ودالة على معناها الشرعي مجازاً كما حكينا
عنه ولانا نقول هذا فاسد فانا لم نقل بانها دالة على
معناها اللغوي بحقيقتها وعلى معناها الشرعي مجازاً كما زعمه ابن الخطيب
وانما نقول انها دالة على المعنى اللغوي بحقيقتها ودالة على الشروط
التي اعتبرها الشرع وشرطها لحقيقتها اضافتها سابقة الى الفهم
كما حققناه فتحصل من مجموع كلامنا الفرق بين ما ذكره ابن الخطيب
وبين الوجه الذي اخترناه •

تنبيه اعلم انه لا خلاف
بين الامة في تسمية صاحب الكبيرة ومرتكبها بانه فاسق كالزاني والسارق
وانما يحصل الخلاف مع اقوام انضموا فاضاف بعضهم الى هذه
التسمية قولنا كافر كما هو مذهب الخوارج • واضاف بعضهم اليها
قولنا مومن كما هو مذهب المرجئة • واضاف بعضهم قولنا
منافق كما هو مذهب الحسن البصري • واعلم ان قولنا فاسق هو اسم
شرعي لا مجال لوضع اللغة فيه • ولهذا حكى ابو نصر الجوهري عن
ابن الاعرابي انه لم يسمع قولنا فاسق عن احد من الجاهلية في شيء من اشعارها
ولا اخبارها في منظوم ولا منثور • وهذا ينبهك على انه اسم شرعي وانه
لا مجال لوضع اللغة فيه • فاذا تقررت هذه القاعدة فلنرجع
الى المقصود من ابطال كلام هؤلاء الفرق ونتكلم على كل واحد منهم كلاماً
نخصه في بطلان مقالته فهذا هو الكلام في التمهيد لهذا النظر ونشرع
الآن في الفصول الخمسة بعون الله •

الفصل

الفصل الاول في بطلان كلام

الخوارج في تسميته كافراً • واعلم ان مذاهبهم فيما يقع به الكفر
من المعاصي كثير وفيه تخبط ودخول في كل محال • والذي عليه
جماعتهم هو ان كل من عصى الله بكبيرة يفسق بها فهو كافر لانه
ثم افترقوا بعد ذلك على فرق ثلاث • فالفريق الاول وهم الاباضية
زعموا انه يسمى كافراً ولا يجوز تسميته مشركاً • والفريق الثاني
وهم الفضلية قالوا انه يسمى كافراً ومشركاً • واتفقت الفضلية
والاباضية على ان المدينة صارت دار كفر لما نفذ فيها حكم عثمان
وحكم سائر من لم يحكم بما انزل الله من الائمة • الفريق الثالث
وهم النجدية فانهم يسلون في بعض المعاصي الى الايجاب فيرجون لاهلها
المغفرة من الله تعالى • ثم اختلف القايلون منهم بان كل معصية
كفر فمنهم من يرى استعراض الناس بالسيف ويبيح قتل المنفعة
والكبير والكفار البالغ والطفل • ومنهم من يرى انه لا يقتل
الا البالغ ولا يرى استعراض الناس بالسيف كلهم وانما يرى قتال
السلطان واعوانه لا غير الى غير ذلك من الجهالات العظيمة التي
وقعوا فيها بسبب هذه الضلالة • فلنذكر الدلالة على بطلان
مذهبهم ثم نذكر شبههم فهذان مقامان •

المقام الاول في اقامة الدلالة على بطلان

مذهبهم في كونهم كفاراً وجملة ما نذكره من ادلة الشرع وجوه خمسة

اولها ان المعلوم من حال الصحابة والتابعين انهم لم يعاملوا
الفساق ومرتكبي الكبائر معاملة الكفار في القتل والسبي وسائر
الاحكام الكفرية فان المعلوم من سيرة امير المؤمنين فمنهم المخالفة
في احكامهم لاحكام الكفرة في كيفية قتلهم وكيفية اخذ لاموالهم وان
كل ما فعلته في حقهم مخالف لاحكام المرتدين واهل الحرب وكان هذا
دلالة على انهم ليسوا كفارا كما زعموه ● وثانيها انه كان يحرم
في الداعي لزوجته بالزنا ان يبين منه امرأته بنفس الرمي والاحتجاج
الى الملاعنة وحكم الحاكم في التفريق بينهما لانه لو كان صادقا
في ما رماها به من الزنا كانت المرأة كافرة بالزنا فتبين منه
وان كان كاذبا فيما رماها به فانه يصير كافرا بنفس القذف
فيحصل البينونة منهما بنفس الفسق في احدهما لا محالة ● فلما
علمنا ان النكاح ليس منفسخا بنفس الفسق في احدهما بل لا بد فيه
من فسخ الحاكم دل على ان الفسق ليس كفرا كما ذكرناه ●
وثالثها انا نعلم من حال الصحابة علما ضروريا بالنقل المتواتر
انهم كانوا يقيمون الحدود على من ارتكب كبيرة من العصاة كالزناة
والسراق وانهم لم يقتلوهم ولا حكموا بردتهم ونعلم من حالهم
كانوا ينكحونهم نساءهم وينكحون منهم ويدفنونهم في مقابر المسلمين
من غير نازع بينهم في ذلك ولا مدافعة ● ولو كان الامر كما زعموه
من كونهم كفارا لما عاملوهم هذه المعاملة ● ورابعها قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ووجه الاستدلال
بهذه الآية فيما نحن بصدده هو ان الله اخبر في هذه الآية بانه لا يغفر

الشرك

الشرك اصلا ● واخبر انه يغفر ما دون الشرك لمن يشاء فذلك
ظاهر على ان ما دون الشرك على نوعين احدهما ما سامعفرته وهي
الصغائر من الذنوب ● وثانيهما الا ما سامعفرته وذلك لا بد من ان
يكون غير الصغائر وغير الشرك والكفر وليس ذلك الا الفسق الذي
نقوله وفي هذا ما يؤيد من ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر كما زعموه ●
وخامسها انا نستفسرهم عن تسمية الفاسق بكونه كافرا ● ونقول لهم
ما تريدون بقولكم ان صاحب الكبيرة يسمى كافرا ● فهذا انه
الاطلاق لا يخلو حاله من احد اوجه خمسة ● اولها ان تريدوا انه
صار بارتكابه للكبيرة منكرا للصانع ومنكرا للوعيد فهذا
خطأ لانا نعلم من حال هؤلاء الذين يرتكبون هذه الكبائر ايمانهم
بالله ورسوله واليوم الآخر ● وانهم معتقدون للتصديق بالوعيد
لا محالة ● وثانيها ان تريدوا باطلاق اسم الكفر عليه انه بارتكابه
لهذه الكبائر صار مستحقا لهذه الاحكام الكفرية فهذا خطأ ايضا
فانا نعلم بالضرورة من حال الصدر الاول من الصحابة والتابعين
الى يومنا هذا انهم لم يعاملوا المرتكبين لهذه الكبائر معاملة المرتدين
واهل الحرب ولا عاملوهم معاملة اليهود والنصارى ● وثالثها
ان تريدوا ان الكافر انه لم يستحق العقاب الدائم والفاسق مثله
في كونه مستحقا للعقاب الدائم فهذا فاسد ايضا لان هذا الاسم
صار بالشرع اسما لمن يستحق احكاما مخصوصة ● فلا يجوز اطلاقه
على من لا يستحقها ● ورابعها ان تريدوا ان قولنا كافر قد صار
منقولا الى من كان مرتكبا للكبيرة من كل حال فهذا فاسد ايضا

فانه لو كان الامر كما زعموه لوجب ان يسبق الى افهام اهل اللسان
والمتمسكين بالشريعة من قولنا فلان كافر انه زان او سارق
كما يسبق الى افهامهم من اطلاق الكفر الردة والشرك وبطلان
هذا معلوم فلا يفتقر ثبوته الى الاطناب • وخامسها ان يريدوا
انه يسمى كافرا لا غير من غير ان يكون مستحقا لهذه الاحكام الكفرية
وهذا ايضا خطأ فانا قد قررنا ان هذه الاسماء الدينية والشرعية
كلها مفيدة لمعانيها اللغوية مع اعتبار امور وشرائط اعتبرها
الشرع ورتبها فلا يجوز اطلاقها مع عدم تلك الامور • نعم
ان ارادوا انه يسمى كافرا من غير ان يكون مستحقا لهذه الاحكام
الكفرية كان خلافهم في العبارة لا غير وقد قدمنا الكلام على
جواز التسمية ووقوعه فلا حاجة بنا الى اعادته • فاما الكلام على ما
قالوه في ان كل معصية كفر وان كل معصية فهي كبيرة فقد
ابطلنا هذه المقالة في ابواب الوعيد وحققنا الكلام في ان في
المعاصي ما يكون كبيرا فسقا وكفرا وفيها ما يكون صغيرا وعللنا
على هذا بادلة شرعية • وشرحناه شرحا شافيا والحمد لله •

المقام الثاني في ذكر شبههم والانفصال

عنها • وقد احتجوا على ما زعموه بظواهر من القرآن ونحن نورد كلها
ونبين بطلان تمسكهم بها وهي كثيرة واقواها ستة عشر •

الشبهة الاولى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون • ووجه الاستدلال من الآية ان الله تعالى علق كفرهم

بانهم لم

بانهم لم يحكموا بما انزل • وهذا يقتضي ان كل من لم يحكم بما انزل
فهو كافر ولا شك ان الفاسق وصاحب الكبيرة لم يحكم بما انزل الله
لان مما انزل الله الا يرتكب الكبائر ولا شبهة في ان الفاسق قد ارتكبها
فلهذا قلنا انه لم يحكم بما انزل الله فوجب ان يكون كافرا وهذا
هو مطلوبنا • والجواب من وجهين • اما اولا فليس يخلو الحال
اما ان يكون المراد من الآية ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله او يكون
المراد منها ومن لم يحكم بكل ما انزل الله فان كان الاول فنحن
نقول به لان من لم يحكم مما انزل الله فلا اشكال في كفره •
وان كان الثاني فليس في الآية ما يرشد اليه فلا يكون في ظاهرها حجة •
واما ثانيا فلو سلمنا عموم هذه الآية لكنا نخصه بما قبل الآية وهو قوله
تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين
اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار ثم قال بعد ذلك
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون • فيجب رجوع الكلام
الى المذكور قبله وليس ذلك الا التوراة والذين وجب عليهم الحكم
بها هم اليهود خاصة فاما هذه الامة فليسوا متعبدين بالحكم بالتوراة
فصارت الآية خاصة في اليهود ولا شك في كفرهم هذا ملخص ما ذكره
الخوارزمي في تأويل هذه الآية •

الشبهة الثانية قوله تعالى وهل
يجازى الا الكفور • قالوا نص الله في هذه الآية انه لا يجازى الا
الكفور • ولا شبهة في ان الفاسق من جملة من يجازى فيجب ان يكون

كافراً. والجواب ان ظاهر الآية متروك لانا نعلم ان غير الكفور مجازى وهو المثاب من المؤمنين. لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس ما كسبت. لا يقال ان الغرض في الآية وهل نجازى بالعقوبة الا الكفور. وليس المؤمن كفوراً. فلهذا لم يكن مراداً بالآية لانا نقول هذا عدول عن ظاهر الآية واذا عدلتم عن ظاهرها فلستم بالتأويل اولى منا فنقول المراد بالآية وهل نجازى بعذاب الاستئصال الا الكفور. وسياق الآية دال عليه وهو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا فبطل تعلقهم بها.

الشبهة الثالثة

قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا. ثم قال بعد ذلك ومن كفر فان الله غني عن العالمين. قالوا فحكم الله بان تارك الحج مع التمكن منه يكون كافراً وهذا هو مطلوبنا. والجواب انا نقول ليس في ظاهر الآية ما يدل على ان من ترك الحج فهو كافر. ولكن الله تعالى قال ومن كفر. لا يقال ان الغرض من قوله ومن كفر اي ومن ترك. لانا نقول هذا منكم تأويل ونحن لا نقول به بل المراد ومن انكر وجوب الحج فهو كافر. ولا اشكال في كفر من هذه حاله.

الشبهة الرابعة

قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه قالوا فذكر الله قسمين لا ثالث لهما. ولا شك ان الفاسق بالاتفاق ممن تسود وجهه فيجب الحكم عليه بالكفر لقوله تعالى فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم. والجواب عما اوردوه من وجهين. اما اولاً فليس في الآية ما يشعر بالحصر في هذين القسمين. فلا مانع من

اثبات

من اثبات قسم ثالث وهم الفساق اذ ليس في ظاهر الآية ما يدل على ان وجوه اهل الفسق مسودة حتى يلزمهم ما ذكرتموه. واما ثانياً فلان الآية انما وردت حكاية عن بعض الكفار فلهذا قال تعالى اكفرتم بعد ايمانكم فبطل ما توهموه.

الشبهة الخامسة

قوله تعالى فانذرتكم ناراً تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى. قالوا فنص الله تعالى انه لا يصلى النار الا الاشقى المكذب المتولي ولا شك ان الفاسق يصلاها فيجب ان يكون من جملة المكذبين. ولا شك ان المكذب كافر فيجب ان يكون الفاسق كافراً وهذا مرادنا.

والجواب ان النار في قوله تعالى ناراً تلظى نكرة في اثبات والنكرة التي هذا حالها لا تعم وانما تعم النكرة اذا كانت مندرجة في ضمن النفي ولهذا كان قولنا لا رجل في الدار عاماً بخلاف قولنا عندي رجل فليس عاماً لما كان مندرجاً في ضمن النفي بخلاف الثاني واذا كان الامر كما قلناه كان المراد ناراً مخصوصة لا يصلاها الا الاشقى المكذب لانكاره وتكذيبه. فاما الفاسق فهو يصلى ناراً اخرى غير هذه النار.

الشبهة السادسة

قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا هم اصحاب المشأمة. قالوا ولا شبهة في ان الفاسق من اصحاب المشأمة. فيلزم ان يكون مكذباً والمكذب كافر فالفاسق كافر ايضاً. والجواب من وجهين اما اولاً فهذا التأويل خطأ فانا نعلم بالضرورة ان السارق والزاني ليسا مكذبين بشيء من امور الشريعة. وان كانا من اصحاب المشأمة. واما ثانياً فلان الشوم كما يحصل في الكفار فهو حاصل في حق الفساق ففيه اخطأتم

في قصره على المكذبين من الكفار ●

الشبهة السابعة

قوله تعالى حكاية عن موسى وهرون انهما قالا انا قد اوحي الينا
ان العذاب على من كذب وتولى ● ولا شبهة في الفاسق في كونه معذبا
والمعذب ان يكون مكذبا متوليا والمكذب كافر فالفاسق كافر لا محالة
وهذا هو المطلوب ● والجواب عن هذه الآية كما مر في
امثالها فانا نعلم بالضرورة ان الزاني والسارق ليسا مكذبين ●
وان كانا معذبين بل اليهودي والنصراني لا مكذبان بالله تعالى ●
وان كانا من جملة المعذبين فيجب ان يكون المراد من هذه الآية عذابا
مخصوصا لمن كذب وتولى ● لا يشاركهما فيه غيرهما من المعذبين
وعلى هذا التأويل يبطل تمسكهم بالآية ●

الشبهة الثامنة

قوله تعالى وسيق الذين
كفروا الى جهنم زمرا ثم قال بعد ذلك وسيق الذين اتقوا
الى الجنة زمرا ● ووجه الاستدلال من الآية ان الله ذكر هذين القسمين
ولم يذكر قسما ثالثا فوجب بحكم الآية ان يكون الانسان اما متقيا او
كافرا لكن الفاسق بالاجماع انه غير متقي فيجب ان يكون كافرا
وهذا هو مرادنا ● والجواب انه ليس في الآية ما يدل على
الحصر فلا مانع من اثبات قسم ثالث غير الكافر والمتقي وهو الفاسق الذي
بيّنه ● واذا كان الكلام محتملا بطل تعلقهم بما ذكروا من الآية ●

الشبهة التاسعة

قوله تعالى واما الذين فسقوا
فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا
عذاب النار الذي كنتم به تكذبون ● قالوا فاخبر الله تعالى ان كل من

دخل النار

دخل النار فهو مكذب والفاسق لا شبهة في دخوله النار فيجب ان يكون مكذبا
والمكذب كافر فالفاسق كافر ● والجواب ان مقصودهم مما
ذكروه انما يتم اذا ثبت ان كل فاسق فانه يكون مكذبا بامور الآخرة
وهذا باطل بالضرورة ● فانا نعلم من حال الفساق انهم ليسوا مكذبين
بشيء من امور الآخرة ● فبطل ما توهموه من حالهم ●

الشبهة العاشرة

قالوا كل فاسق فانه يدخل النار لا محالة لاجل العمومات الوعيدية
المذكورة ● وكل من دخل النار فقد اخزاه الله تعالى وكل من اخزاه الله
تعالى فهو كافر لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ●
والجواب من وجهين ● اما اولا فلا نسلم ان الالف واللام داخلة
على الاسم المفرد يقتضيان العموم ● واذا كان الامر كما قلناه بطل احتجاجهم
واما ثانيا فهب انا سلمنا عمومها فالغرض من الآية انما هو خزي مخصوص
لا يستحقه الا الكفار ● فهذه مجامع ما يحتج به الخوارج واقوى الادلة
غير ما ذكرناه من ركيكة ● ومن احاط بما ذكرناه امكنه الوقوف على فساد
ما يذكرونه من غيره ● وعلى الجملة فان حاصل تمسكهم بما يذكرونه من الادلة
هو التعويل على العمومات الضعيفة ● وتركيب امور بعيدة لا تتم
شيئا ولا توصل الى تحقيق كما حققنا الكلام عليهم ●

الفصل الثاني في بطلان كلام

المرجئة في تسميته مؤمنا ● اعلم ان سائر فرق المرجئة من الاشعرية
والنجارية والجهمية والامامية ● يزعمون ان الفاسق يسمى مؤمنا
وقد قررنا فيما سلف ان هذا الاسم قد صار منقولا بالشرع الى من يستحق

المدح والتعظيم • وبعيدها بعرف الشرع فلا يجوز اطلاقه على غيره •
نعم هل يجوز اطلاقه على الفاسق على سبيل التقييد فيقال فيه
انه مؤمن بالله على معنى انه مصدق به فيه خلاف • وقد زعم الكعبي انه
لا يجوز اطلاقه على الفاسق على جهة التقييد فلا يقال في الفاسق انه
مؤمن بالله على معنى انه مصدق به • والحق عندنا انه يجوز اطلاقه عليه
مقيدا فيقال فيه انه مؤمن بالله والغرض به انه مصدق به وانما لا
اذا كان مطلقا فانه يوهم الخطا في حقه • فاما مع التقييد فانه لا يوهم
الخطا فلهذا ساغ اطلاقه •

واحتجت المرجئة

على ما زعموه بشبه خمس • الشبهة الاولى • قالوا الايمان لا بد له
من حقيقة وحقيقته هو التصديق بالقلب لاتفاق اهل اللغة على
ان الايمان هو التصديق ولهذا يقال فلان مؤمن بكذا اي مصدق به قال الله
تعالى • وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق • واذا قيل فلان يؤمن بالمعاد
والحشر والنشر لم يفهم منه الا انه مصدق به • ولا شبهة
ان الفاسق هذه صفته فانه مؤمن بالله تعالى وملائكته ورسله
واليوم الآخر فيجب ان يسمى مؤمنا وهذا هو مرادنا •
والجواب عما ذكروه من اوجه اما اولا فهذا انما يلزم عليكم
ان لو جعلوا الايمان هو التصديق باللسان كما تقوله الكرامية لان اهل اللغة
لا يفهمون من التصديق الا الاقرار باللسان وانتم لا تقولون به •
واما ثانيا فيلزم على قولكم هذا ان من علم الله واعترف به وتعدى الحدود
وذلك الفواحش واخل بجميع الواجبات ان يكون مؤمنا لاجل علمه بالله
وهذا باطل مخالف لاجماع السلف والخلف • فانهم لا يسمون من هذه حاله

واما ثالثا فكان يلزم فيمن لا يصدق بالله ولا برسوله ان يسمى مؤمنا بان يكون
قد صدق بغيره وهذا باطل ايضا فقد علم خلافه بالضرورة •

الشبهة الثانية قوله تعالى

وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فسماهم الله تعالى
مؤمنين • مع كونهم بغاة • وفي هذا دلالة على ان الفاسق يسمى مؤمنا
كما قلناه والجواب من وجهين • اما اولا فلا نسلم ان المراد هنا
معناه الشرعي فيلزم ما قلتموه وانما المراد بالايمان هاهنا هو معناه
اللغوي ولا يمنع من استعماله في المعنى اللغوي على سبيل التجوز
من معناه الشرعي • ونظير هذا قوله تعالى • يا ايها الذين امنوا من يرتد
منكم عن دينه ولا خلاف انه لا يسمى مؤمنا في حال الردة • واما ثانيا
فقد قيل ان الاية نزلت في حق ناس من الصحابة واحتمل ان يكونوا
مجتهدين وذلك واذا كان الامر هكذا فليس من امرهم ما يكون مسقطا
لعدالتهم فلهذا لم يزل عنهم اسم الايمان فسقط ما قالوه •

الشبهة الثالثة

قالوا افعال العباد مختلفة
الصور والحقائق فلو كانت ايمانا ودينا لوجب ان يوصف الدين بانه مختلف
وان الايمان مختلف واذا كان الامر كما قلناه استحال ان يقال ان فعل
الطاعات هو الايمان واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال ان الايمان
هو التصديق ولا شبهة ان الفاسق مصدق فيجب ان يسمى مؤمنا كما هو مذهبنا
والجواب من وجهين • اما اولا فانا انما منعنا من اطلاق ذلك

لا يهامه الخطأ لان ذلك يشعر بان الايمان والكفر متناقضان
فثبت ان هذا منعنا من اطلاقه ونظيره هذا في ايهام الخطأ قولنا
ان الحشيشة حجة من حجج الله ودلالة على ذاته لانه صنعها وخلقها
ثم انكسرت فلا يقال بأن حجة الله قد انكسرت لانه يوهم انها قد
بطلت دلالتها على صانعها وخالقها وهذا محال وأما
ثانيا فلأن هذا ينقلب عليكم فإن عندكم ان التصديق والمعرفة
مخلوقان لله تعالى في انفسهما ولم يمنع على قولكم انهما يوصفان بانهما مخلوقان
فهكذا في مسئلتنا

الشبهة الرابعة قالوا

لو كان الايمان اسما للطاعات وقد ثبت ان الطاعات غير
متناهية لما صح وصف الايمان بانه يزيد وينقص لان كل ما لا يتناهى لا يوصف
بالزيادة والنقصان والجواب ان الايمان انما يكون من افعال
الطاعات الموجودة وكل ما كان موجودا فهو متناه فلهذا كانت
الطاعات متناهية فبطل ما ذكروه

الشبهة الخامسة

قالوا لو كان الايمان هو فعل الطاعات كما ذكرتم لما جاز العطف عليه
في قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وهذا تكرار لا فائدة فيه
واذا كان الايمان اسما للتصديق لم يلزم ما ذكرتموه فيجب ان يكون
الايمان هو التصديق كما قلناه والجواب عما ذكروه انا
لا ننكر استعمال لفظ الايمان في معناه اللغوي كما ذكرناه غير مرة
واذا كان الامر كما قلناه لم يلزم ما ذكروه لأن معناه يصير ان الذين
صدقوا بالله وعملوا الاعمال الصالحة وعلى هذا يتنزل الكلام
الذي قالوه فهذا هو الكلام على شبه المرجئة ولهم شبه غير هذه

ومن عرف ما ذكرناه امكنه الجواب عن سائر ما يوردونه
من هذه الكلمات

الفصل الثالث في بطلان

تسميته بانه منافق حكي عن الحسن البصري وجماعة من البكرية زعموا
ان صاحب الكبيرة يسمى منافقا واعلم ان اسم المنافق في اصل اللغة
مشتق من النافقاء وهو احد جحرة اليربوع لانه يحصل له جحرة ثلاثة
فواحد يخرج منه والآخر يخرج منه والثالث منها يخصه
يخرج منه اذا احس من يطلبه ثم صار منقولا في الشرع الى من يبطن الكفر
ويظهر الاسلام قال قاضي القضاة عبد الجبار
رحمه الله ووجه الاشتقاق فيه من الوضع اللغوي يظهر من وجهين
احدهما انه خارج من الدين وهو يظهر بقاءه عليه تشبيها بخروج اليربوع
من احد بابيه واخفائه للآخر وثانيهما ابطانه بخلاف ما يظهره تشبيها
بما يفعل اليربوع احد بابي جحره ولهذا يوصف المرائي بانه منافق لما كان مبطنا
بخلاف ما يظهره من النصيحة والاستقامة فاذا تقرر تحقيق القاعدة
فلنذكر بطلان ما زعموه ثم نذكر شبههم على ذلك فهذان مقامان

المقام الاول في بطلان مقالتهم

والمعتمد في بطلان هذه المقالة وجوه أربعة اولها ان المنافق
كافر لا محالة بالاجماع ولا خلاف بما يظهرون من الاقرار بالاسلام ونحن
نعلم علما ضروريا من حال الصحابة والتابعين ومن بعدهم انهم لم يكونوا

يعاملون الفساق من اهل الكبائر معاملة الكفار المنافقين بل يجرون
عليهم الحدود المشروعة مع علمهم بثبوت اعتقادهم بالله ورسوله
واليوم الآخر ولا يحكمون عليهم بانهم يظهرون من ذلك خلاف
ما يبطنونه بل يتحققون مطابقة ما في قلوبهم لما في السنتهم من غير تغيير
ولا تبديل فكيف يقال ان حال الفساق كحال المنافقين في
الكفر • وثانيها ان اسم المنافق صار بالشرع موضوعا على من يستحق العقاب
العظيم لانه ابطن الكفر واظهر الاسلام كما قلنا كافر ولا كذلك صاحب
الكبيرة ليس هذه حاله فانه مصدق بالله ورسوله ولكنه ارتكب هذه
الكبيرة الموجبة للفسق فصار هذا الاسم اعني المنافق مفيدا لهذا المعنى
فلا يجوز اطلاقه على من لا يستحقه • وثالثها انا نقول لمن يسمي الفاسق
منافقا ما تعني بقولك انهم منافقون فان اردت انهم يستحقون الذم كما يستحقه
اهل النفاق فهذا وان كان صحيحا لكن قولنا منافق قد صار بالشرع مفيدا
غير ذلك وهو ان يبطن الايمان ويبطن الكفر والفاسق ليس هذه حاله
فلا يجوز اطلاقه عليه • وان اردت ان مرتكب الكبيرة ما كانوا انهم
غير معترفين بالعقاب وينكرونه فهذا خطا لانه انما كان هذا ان لو
لم يكن لارتكابهم الكبائر وجه الا اعتقادهم انكار العقاب • فاما
اذا كان ارتكابهم للكبائر لاغراض كثيرة في حقهم • اغلبها واغلظها
في حقهم هو ايثار اللذة العاجلة وتسويف التوبة ومع هذا
الاحتمال الذي ذكرناه لا يصح ما قالوه • ورابعها المناظرة التي جرت
بين واصل بن عطا وعمرو بن عبيد وصورتها ان واصلا قال له اتقول
بان كل نفاق كفر قال نعم فقال وتزعم ايضا ان كل فسق

نفاق فقال نعم فقال فيلزم على هذا ان يكون كل فسق كفرا وهذا
خلاف الاجماع فاذا بطل ان يسمى كافرا وجب لا يسمى منافقا وهذا
هو المطلوب فصح بما ذكرناه ان الفاسق لا يسمى منافقا كما زعموه •

المقام الثاني في ذكر شبههم والا

نفصال عنها • واحتج من زعم من البكرية والحسن البصري بان
صاحب الكبيرة منافق بشبه حسنة • الشبهة الاولى قالوا العاقل
اذا اعتقد ان في هذا الطعام سما فانا نعلم انه لا ياكله اصلا فمن اعتقد
ان في الطعام سما ثم اكله فانا نستدل بذلك على كونه كاذبا
في اخباره بكونه معتقدا لذلك وانه يبطن من خلاف ما يظهر من الا
عتقاد • وهذا المعنى حاصل فيمن يرتكب الكبيرة فانا نعلم قطعا انه لو كان
مصدقا بالعقاب معتقدا له لما فعلها وهذه حالة المنافق فانه يظهر
على لسانه ما لا يعتقده ولهذا اسميناه منافقا لاظهاره خلاف
ما في نفسه وضميره • والجواب ان مضرة العقاب اجله الله تعالى عنه
بفعل الكبيرة فاذا فعل الفاسق كبيرة فانه ان كان من اهل الوعيد
فانه يجوز التوبة وان كان من المرجئة فانه يرجو العفو من الله تعالى
فهذا هو سبب الاقدام على فعل المعصية وليس حاله يشبه حال
من اعتقد في الطعام سما فان المضرة في السم عاجلة مخلف العوض
على ايثار العاجل ولهذا فانا نعلم بالضرورة ان من توعد بضرب
الرقبة بعد سنة فانه ياكل ويشرب ويضحك ويجوز وقوع
الموت قبل القتل • ومن توعد بذلك عاجلا فانه يذهل عن ذلك كله فلهذا

لم يمكن الاحتراز عن المضرة العاجلة كالاحتراز عن المضرة الآجلة

الشبهة الثانية قولهم قد تقرر

أن الفاسق مشارك للمنافق فيما يجري عليه من هذه الأحكام التي هي الذم والاستخفاف والاهانة واللعن ولا تمتنع اجراء هذه العبادة عليه أيضا لأن الحكم أعظم حالا من العبادة فاذا جاز اجراء هذه الأحكام عليه جاز اجراء العبادة أيضا ● والجواب من وجهين ● أما أولا فلأنه لا يلزم من اجراء هذه الأحكام عليه اجراء العبارة أيضا مما ذكرتموه دعوى لا دليل عليها ● وكيف يلزم ما قلتموه ● وقد ثبت في اطلاق العبارة ايهام خطأ لأن اطلاقها يوهم أن الأحكام في حق المنافق كالأحكام في حق الفاسق ● وهذا فاسد لا محالة ● فيبطل اطلاقها عليه ● وأما ثانيا فلأن الفاسق قد شارك الكافر في هذه الأحكام ولم يلزم أن يسمى كافرا فكذا لا يلزم أن يسمى منافقا وإن كان مشاركا له في أحكامه أيضا فبطل ما توهموه ●

الشبهة الثالثة

قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون ● ووجه الاستدلال من هذه الآية هو أن الله تعالى أخبر أن المنافقين فاسقون ● فيجب أيضا أن يكون الفاسق منافقا وهذا هو مرادنا ● والجواب أن وضع الخبر شرطه أن يكون أعم من المبتدأ فالفسق وصف عام للكافر والمنافق وكل كافر فاسق ولا يلزم في كل فاسق أن يكون منافقا ولا أن يكون كافرا لما ذكرناه ● ولهذا يقال كل انسان حيوان ولا يقال كل حيوان انسان فسقط ما تعلقوا به ●

الشبهة الرابعة

قوله تعالى

تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون ● فأعقبهم نفاقا في قلوبهم ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى جعلهم منافقين لنقضهم العهد والميثاق ● وهذه الأمور حاصلة في حق الفاسق فلهذا كان منافقا ● والجواب من وجهين ● أما أولا فلأن الله تعالى لم يجعل اخلافهم للعهد نفاقا كما زعموه فيلزم ما قالوه ● وانما قال فأعقبهم نفاقا في قلوبهم بعد ذلك وهذا يدل على أن اخلاف العهد ليس نفاقا كما زعموه ● وأما ثانيا فلأن الآية نزلت في ثعلبة بن حاطب وقد كان عاهد الله تعالى ● وكان منافقا ظاهر النفاق ولهذا أظهر نفاقه كما حكى الله عنه ●

الشبهة الخامسة

قوله صلى الله عليه وآله وسلم ● علامات المنافق ثلاث ● إذا حدث كذب ● وإذا وعد أخلف ● وإذا اؤتمن خان ● وهذه من صفات الفاسق فيجب أن يكون منافقا ● والجواب من وجهين ● أما أولا فلأن هذا الخبر من الآحاد فلا يجوز اثبات الأمور العلمية به ● وأما ثانيا فكان يلزم في اليهودي والنصراني إذا كذبا في حديثهما وأخلفا وعدهما أن يسميا منافقين ● لأن اليهودية والنصرانية لا تحل تسميته بذلك وفي غيرنا ما يخالف ذلك دلالة على بطلان ما قالوه فهذه جملة ما يتعلقون به الكفرة والحسن البصري في تسمية الفاسق منافقا وقد أبطلناها ●

الفصل الرابع في أن صاحب

الكبيرة لا يسمى كافر نعمة ● حكي عن القضاة عن الأباضية وهم فرقة

من فرق الخوارج ان من ارتكب كبيرة من اهل الصلاة يسمى كافر نعمة • وزعموا ان ارتكابه للكبيرة لا يكاد يحصل معه شكر النعمة لان الشكر يقتضي الاعتراف والتعظيم • وليس بمعظم لله تعالى من يهمل محارمه ويتجرى على مخالفة امره ونهيه • فلنذكر الدلالة على بطلان قولهم ثم نذكر ما يحتجون به فهٰهنا مقامان •

المقام الاول في اقامة الدلالة على

فساد مذهبهم والمعتمد في بطلانه وجهان • الوجه الاول انا نقول ان كفران النعمة في مقابلة شكر النعمة ولا شبهة في ان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم ووجوب تعظيمه • ولا شك ان الفاسق معترف بنعمة الله تعالى ومعتقد لوجوب تعظيمه وليس منكرا لذلك • لا يقال بان ارتكابه للكبيرة يستدل به على انه غير معترف بنعمة الله تعالى لانه لو كان معترفا بنعمته لما كان مخالفا لامره ونهيه في اهمال الواجبات وارتكاب المحظورات • لانا نقول هنا فاسد فان هذا الذي ادعيتموه انما يصح لو كان لا يرتكب الكبيرة الا لاجل كونه غير معترف بنعمة الله تعالى • فاما اذا كان يرتكب الكبيرة لاغراض اخر غير هذا نحو التشفي واتيان اللذة العاجلة ورجاء التوبة • واذا كان الامر هكذا لم يصح ما قالوه • الوجه الثاني انه لو كان المرتكب للكبيرة يدل على كفرانه لنعمة الله وجحوده لها لانه لو كان معترفا بنعمة الله تعالى لما عصاه وخالف امره فيلزم ان يكون ارتكابه للكبيرة كفرا مطلقا لانه لو كان معترفا بالله وعقابه ووعيده لما قدم على معصيته • فان زعموا ان ارتكابه للكبيرة

لا يخرجه عن كونه معترفا بالله ومصدقا بعقابه ووعيده • قلنا فهكذا نقول ان ارتكابه للكبيرة لا يخرجه عن ان يكون معترفا بنعمة الله تعالى فبطل ما توهموه • وتقرر ان وصف الفاسق بكونه كافرا للنعمة لا وجه له ولا فائدة فيه كما قلناه •

المقام الثاني في ذكر شبههم والانفصال

عنها وقد احتجوا على ما زعموه بشبه ثلاث • الشبهة الاولى عقلية وتقريرها هو ان شكر نعمة الله تعالى ينقسم قسمين احدهما ان يكون تعظيما لله تعالى او اعترافا بنعمته • وثانيهما ان يكون تمسكا بفعل هذه الطاعات والانكفاف عن هذه المحرمات فكما يوصف من جحد الله وخرج عن معرفته بكونه كافرا للنعمة فهكذا من خرج عن التمسك بالطاعة يوصف بكونه كافرا للنعمة ايضا وهذا هو مقصودنا • والجواب ان حقيقة الشكر ليس الا اعتراف بنعمة المنعم ووجوب تعظيمه • ولا نعقل من الشكر الا ما ذكرناه • فاما فعل الصلاة والصيام والانكفاف عن سائر المحرمات فليس من الشكر في شيء • ويوضح ما ذكرناه ان احدا من العقلاء لا يصف هذه الامور بكونها شكرا للنعمة على حال • اللهم الا ان يقولوا ان اعمال الله بالواجبات ينكشف لنا انه غير شاكر للنعمة وقد سبق الكلام عليه في الاستدلال فبطل ما قالوه •

الشبهة الثانية سمعية وهي قوله تعالى اعملوا ال داود شكرا ووجه الاستدلال من الاية هو ان الله تعالى سمى عملهم

للطاعات شكرًا واذا كان فعلها والاتيان بها شكرا للنعمة كان
تركها والاخلال بها كفرا للنعمة لا بما له من غير فرق بينهما وهذا
هو مطلوبنا ۞ والجواب من وجهين ۞ اما اولا فلانه ليس
في الآية ما يدل على ان المراد بالشكر هو افعال الجوارح وما انكرتم
ان مراده بمحل الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع التعظيم اللذين هما حقيقة
في الشكر ۞ واما ثانيا فلو سلمنا ان المراد بالشكر بالآية هو
اعمال الجوارح فانما يطلق ذلك على جهة التجوز والحقيقة ما ذكرناه
فلا يلزم ما قالوه ۞ **الشبهة الثالثة** قوله تعالى
انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا معنى الآية هو ان يكون
الانسان اما مطيعا لله فيكون شاكرا للنعمة واما عاصيا فيكون كافرا
للنعمة وفي هذا دلالة على ان المعصية كفر للنعمة فلهذا قلنا ان الفاسق
يوصف بكونه كافرا للنعمة كما قلناه ۞ والجواب من وجهين
اما اولا فلان ظاهر الآية يدل على الكفر مطلقا وهم لا يقولون به
وانما يقول به اخوانهم من الخوارج وقد مضى الرد عليهم فلا نعيده ۞
واما ثانيا فلانه ليس في ظاهر الآية ما يشعر على انه لا يكون منزلة
ثالثة ولا بد لهم من ذلك لانهم لا يقولون بأن مرتكب الكبيرة كافر
على الاطلاق فبطل ما توهموه من هذه الشبهة ۞ **تنبيه**
اعلم ان المعتزلة باسرهم قد اضافوا مقالة هؤلاء الا الناصرية وهو ان
الفاسق يوصف بكونه كافر نعمة الى ائمة الزيدية والهادوية من
علمائهم من غير تحشم ويطابقوا على اضافتها اليهم من غير تعقيد وهذا
خطأ من المعتزلة ۞ فان هذه المقالة لم ينقل عن احد من المتقدمين

من أئمتهم

من ائمتهم والمتأخرين بل المشهور عنهم ما حكيناه عن علماء الائمة وجماهير
السلف ۞ **والعجب منهم** كيف اضافوها اليهم
مطلقا وليست مشهورة في كتبهم مع انهم الغواصون في علوم الدين
والمبرزون في الاحاطة باحكام الشريعة ۞ **نعم** انما نسبت هذه المقالة
الى بعض ائمتهم وهو الناصر ومن رواه معزوة وليست مشهورة عنه
كاشتهارها عن غيره من مشايخه ۞ ووجهها على ضعفها هو ان اطلاق اسم
الكفر مقيدا كاطلاق اسم الايمان مقيدا فاذا جاز ان يطلق على الفاسق
قولنا مؤمن مقيدا فيقال هو مؤمن بالله كما حكيناه ۞ الخلاف فيه عن
الى القسم فليجز اطلاق اسم الكفر عليه مقيدا فيقال هو كافر بنعمة
الله من غير فرق بينهما ۞ فاذا جاز للمعتزلة ان يطلقوا الايمان عليه
مقيدا جاز للناصر ايضا اطلاق اسم الكفر عليه مقيدا كما ذكرنا
فحصل من مجموع ما ذكرناه ان المشهور عن الائمة ومن تابعهم من علماء
الاسلام هو القول بان الفاسق ليس مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا
ولا كافر نعمة فانما له منزلة بين المنزلتين ۞ وحكم بين الحكمين كما قدمنا
شرح هذه الاحكام فلا نعيده ۞

الفصل الخامس في بيان

الاحكام التي تعدنا بها في الكفار والفساق والمؤمنين ۞ اعلم انا
نجري عليهم من الاحكام وما يجري عليهم من الاسماء والعبارات قد اسلفناه
في هذا الباب ۞ وتكلمنا فيه بما فيه مقنع وكفاية ۞ ولكنا نذكر
هاهنا ما لم نذكره من قبل ونذكر ما يتعلق باحكامهم المشتركة ثم

ثم ما يتعلق بكل واحد منهم على الخصوص ونجعلها جملة واحدة وجملة ما
نذكره احكام خمسة • **الحكم الاول هل يمكن**
ان يعرف الواحد منا حاله في كونه مؤمنا او كافرا
او فاسقا او لا يمكنه معرفة ذلك • فنقول اما جزمه وعلمه من نفسه
بكونه مؤمنا فهذه مسئلة خلاف بين العلماء وفيها مذاهب اربعة •
المذهب الاول مذهب الذين انكروا اطلاق الجزم بكونه مؤمنا
ومنعوا منه ثم اختلفوا في وجهه على قولين • احدهما يحكى عن الشيخ ابي علي
وهو ان العلة في ذلك هو انه لا بد من ان يعلم انه قد ادى جميع الواجبات
التي عليه واحدها وان يكون عالما بانه قد اداها وهو لا يعلم بانه
قد اداها الا في الوقت الثاني وفي الوقت الثاني قد توجهت عليه
سائر التكاليف فلا يعلم بانه قد اداها الا في الوقت الثالث وهلم جرا
الى سائر الاوقات فلهذه العلة استحال ان يعلم الانسان من
نفسه كونه مؤمنا وان الجزم به • وثانيهما قول الشيخ ابي هاشم وحاصل
ما قاله هو ان الحكم معلوم ولا علة له لان ما زعمه ابو علي من وجوب العلم
بكونه قد ادى ما وجب عليه ليس بصحيح عنده وجوبه • فلهذا كان الحكم
معلوما ولا علة له • المذهب الثاني الذين جوزوا اطلاق القول
بكونه مؤمنا بكون التقييد ثم اختلفوا في التقييد على قولين • احدهما
قول من قال انه ينبغي ان يقال انه مؤمن ان شاء الله فاعتبر التقييد فيه
وهذا شيء يحكى عن الثوري • وثانيهما قول من قال انه يحسن ان يقال
ارجوا ان اكون مؤمنا • وان اكون من اهل الجنة وهذا القول يحكى
عن عبد الله بن مسعود • المذهب الثالث قول من جوز اطلاق

القول

القول بكونه مؤمنا من غير شرط ولا قيد وهذا شيء يحكى عن بعض
المتكلمين • المذهب الرابع قول من زعم انه مخير بين الشرط
والتقييد وبين الاطلاق وهذا شيء يحكى عن الاوزاعي فهذه اقوال الناس
في هذه المسئلة وليس وراها كثير فائدة • **والمختار عندنا**
يحصل بسر اليه وحاصله انه ان كان المكلف يعلم من حال نفسه
انه قد ادى جميع ما يتوجه عليه من الواجبات وعلم من نفسه شدة
التحفظ عن الاخلال بشيء منها وانه غير مواقع لشيء من المحظورات
متى علم نفسه بهذه الصفة فانه يجوز له اطلاق القول بكونه
مؤمنا لانه قد امن ان يكون مجرمه لا على ما هو به فلهذا احسن اطلاقه •
فاما اذا لم يعلم من نفسه ما ذكرناه فانه لا يحسن اطلاق الجزم بكونه
مؤمنا لانه على غير ثقة من جزمه فلهذا امتنع اطلاقه والحال هذه
نعم يجب ان يدعوه عما يخرجه عن ان يكون كاذبا كالمشية وما
اشبهها • فاما علم الانسان بكونه كافرا او فاسقا فهذا
لا اشكال فيه ولا شبهة فانه قد يعلم من نفسه الكفر كاليهودي
والنصراني وسائر من يقطع بكفره من الملحدة والزنادقة •
وقد من نفسه مواقعة الكبائر الفسقية • فلهذا كان فاسقا
كالزنا والسرقة فعلى هذا يجوز ان الجزم من نفسه بكونه كافرا وفاسقا
كما ذكرناه هاهنا • **الحكم الثاني هل يصح**
ان يقال في الايمان والفسق والكفر ايمان مترايد ام لا
والحق ان هذه لا يجوز يصح فيها وقوع الترايد لا محالة اما الايمان فلان

المرجع به الى فعل الطاعات من القول والعمل والاعتقاد وهذه الامور
كلها مما يصح فيها وقوع التزايد ولهذا قال تعالى فمنهم
من يقول ايكم زادته هذه ايمانا وغير ذلك من الادلة الدالة على
وقوع التزايد في الايمان ● واما الكفر فانه مما يصح فيه وقوع التزايد
فان كفر الفلاسفة ليس مثل كفر غيرهم فان الغالب في اعتقادهم
في الالهيات كلها خطا وكفر وليس لهم في الالهيات شي موافق
معتقدات المسلمين اصلا بل كلها خطا وضلال وكفر والحاد ● كما قد ذكرنا
حكاية اقوالهم في الالهيات وزيفناها عليهم ● واما الفسق فانه يصح
فيه وقوع التزايد فان فسق الجماع ليس كفسق غيره ولان اجتماع غير
هذه الكبائر مما يصح فلهذا قلنا بوقوع التزايد في احوال الفسق لا
محالة ●

الحكم الثالث بحض الكافر

وهو على وجهين ● احدهما يتعلق بالائمة ومن يجري مجراهم وهذا
نحو القتل فان فيه خلافا بين العلما والصحيح عند اصحابنا عليهم السلام
انه موكل الى راي الائمة ومن يلي من قبلهم ولا يجوز فعلهم من دون
امرهم ● وثانيهما تحريم المناكحة والموارثة والدفن وغير ذلك من سائر
الاحكام الكفرية ● فان هذا مشترك بين الائمة وغيرهم ●

الحكم الرابع بحض الفاسق وهو

على وجهين ● احدهما يكون مختصا بالائمة وهذا نحو القطع في السرقة
والجلد بالزنا والقذف فان هذه الامور فيمن يتولى اقامتها خلاف

من العلما

من العلما والصحيح عند اصحابنا انها موكلة الى الائمة لا يجوز اقامتها
الا في ايامهم ● وثانيهما الذم واللعن والاستخفاف والاهانة ● وهذا
مشترك بين الائمة وغيرهم ●

الحكم الخامس

بحض المؤمن وهذا نحو التعظيم والموالاة وغير ذلك من الاحكام
المختصة باحوال المؤمنين ● فهذا ما اردنا ذكره في الاسما والاحكام
واذ قد فرغنا عما يتعلق باحكام الوعيد من ذكر الاستحقاقات
في الثواب والعقاب وما يجري على المستحقين لهما من العبارات فلنختمه
بالكلام في التوبة لانه ليس من ابواب هذا العلم الا الكلام في الاحكام
ونرى ان نلحق باب التوبة بابواب الوعيد لان الوعيد خوض في
المعاصي ● ومعرفة كبائرها وصغائرها ومعرفة ما يستحق عليها من الذم والعقاب
وما يستحق عليها من العبارات نحو الكفر والفسق وغيرهما من
الضلال وهذه الامور كلها تفتقر الى التوبة فلهذا اوردناها
في اواخرها لما بينهما من الملازمة وبالله التوفيق ● واعلم ان الكلام في
التوبة واسع ولكنا نشير الى المقصود من مسائلها وحقائق القول
فيها فنذكر ماهية التوبة ● ثم نذكر اسبابها الباعثة عليها
وشروطها ● ثم نردفه بالكلام في تقسيم التوبة ثم نذكر كيفية
الخروج عن الذنوب ● ثم نذكر كيفية اسقاطها للعقاب
فلاجرم رتبنا الكلام في التوبة على تمهيد وفصول ثلاثة ●

اما التمهيد فنذكر ماهية التوبة واسبابها وشروطها

المسئلة الاولى

فهذه ثلاث مسائل لابد من شرحها ●
فيما هية التوبة ولها مجريان ● المجرى الاول في اللغة وهي الرجوع

يقال تاب عن هذا اذا رجع عنه قال الله تعالى وقابل التوب اي الرجوع • المحرى الثاني في مصطلح المتكلمين ولها تعريفات ثلثة

التعريف الاول ذكره الشيخ

ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من علماء البصريين وحاصله هي الندم على القبيح وعلى الاخلال بالواجب والعزم على الا يعود الى امثالهما فالقبيح والاخلال بالواجب جعلوا العزم جزء من ماهية التوبة واصلا في معقولها وحاصل كلامهم هاهنا ان ماهية التوبة وحقيقتها مركبة من وصفين احدهما الندم وثانيهما العزم لا يمكن مفهومها الا بهما فلو ندم ولم يعزم على ما قلناه او عزم ولم يندم على ما قلناه لم يكن تائبا فهذا محض كلام من اعتبر العزم في ماهية التوبة •

التعريف الثاني

ذكره بعض المتكلمين وحاصل كلامهم راجع الى انه لا بد من اعتبار الندم والعزم جميعا لكن اعتبار العزم غيره انما هو على جهة الشرطية لا غير والفرق بينه وبين المذهب الاول هو ان على قول الاولين العزم جزء مفهوم حقيقة التوبة • فاما على قول هؤلاء فليس جزء مفهومها وانما هو شرط بحيث لو ندم على ما مضى من القبائح ومنع عن هذا العزم كان تائبا لا محالة فهذا هو الفرق بينهما •

التعريف الثالث ان حقيقة

التوبة هو الندم لا غير وهذا هو الذي ذهب اليه الخوارزمي وهو المختار ويدل عليه وجوه ثلثة اولها ان التوبة حاصل

الامر فيها

الامر فيها انما هو في ما وقع من فعل القبيح والاخلال بالواجب ونحو في المستقبل كان لم يكن وتدارك الامر فيه وليس يكون متعلقا بالامور الماضية الا الندم لان العزم يستحيل تعلقه بالامور الماضية فلهذا كان الندم هو الاصل في حقيقة التوبة من غير امر زائد عليه وهذا هو مطلوبنا وثانيها قوله تعالى واخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا واخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم ووجه الاستدلال بهذه الاية هو ان الله تعالى سمى الاعتراف بالذنب توبة ولا معنى للاعتراف الا اذا كان معه ندم فاما من دون ندم فلا وجه له فاعتبر الندم ولم يعتبر امرا سواه وهذا يدل على انه هو الاصل في تحصيل حقيقة التوبة دون ما عداه وثالثها قوله صلى الله عليه وآله وسلم • الندم توبة • ووجه الدلالة من الخبر هو ان قوله الندم توبة اما ان يكون المراد منه انه لا ندم الا وهو توبة او يكون المراد منه ان كل توبة فهي ندم والاول باطل لان الانسان قد يندم على فعله لبعض الامور المباحة • وليس يقال انه تاب عنها فاذا بطل هذا لم يبق الا ان يكون المراد بالخبر هو ان كل توبة فهي ندم وهذا هو المراد • فثبت بما حققناه ان الاصل في معقول ماهية التوبة هو الندم من غير اعتبار امر زائد على ذلك •

واحتج الشيخ ابو هاشم

ومتبعوه على ان العزم جزء من ماهية التوبة بشبهتين •

الشبهة الاولى قولهم قد تقرر ان التوبة بذل للوسع في تلافي ما سبق من المعصية واذا كان الامر هكذا فالتائب لم يكن تائبا الا بترك المعاودة الى فعل القبيح والاخلال • والجواب ان المعتبر

في حقيقة التوبة هو الندم كما حققناه • فقولهم ان من لم يعزم على ترك
المعاودة الى المعصية فليس باذلا للجهد في تلافيها فلهذا لم يكن تائبا
قلنا ليس يخلو حال من ندم على المعصية السالفة اما ان يكون
ذاهلا عن المعصية في المستقبل او يكون ذاكرا لها فان كان ذاهلا
عنها كان ندمه على ما مضى كافيا في تحصيل حقيقة التوبة ومعناها
في حقه وكان باذلا للجهد في تلافي ما وقع من فعل القبيح •
وان كان ذاكرا للمعصية في المستقبل فان داعيته الى الندم صارفه
عن معاودة امثالها في المستقبل وتدعوه الى العزم على تركها فلهذا لم
ينفك عن العزم على ترك المعاودة الى مثلها فمن اين له انه لا يكون باذلا
لمجهوده في تلافي المعصية من دون فعل هذا العزم فما زعمتم على ذلك

الشبهة الثانية قالوا التائب

متى كان عازما على المعاودة الى مثل تلك المعصية التي تاب منها فلا
شك في كونه غير تائب عنها • فلولا ان العزم جزء ماهية التوبة
واصل في حقيقتها لما كان العزم على المعاودة لا يبعض حقيقتها ولا يكون
مبطلا لها • كما لو ندم على قبيح في الماضي ثم عزم على فعل المباح •
والجواب ان عزمه على المعاودة يكشف لنا عن كونه غير نادم
على فعل القبيح لانه يستحيل في العقل ان يكون نادما على فعل القبيح ويكون
عازما على فعل مثله فلهذا كان ما ذكرناه هو الوجه في بطلان توبته
وفسادها لا من حيث ان العزم جزء ماهية التوبة واصل فيها كما زعموا

فاما من زعم ان العزم شرط في التوبة

فان اراد

فان اراد بكونه شرطا هو ان الندم يدعو الى فعل هذا العزم فهذا
حق لا ننكره وان اراد ان حقيقة التوبة لا تعقل من دون هذا العزم
فهو باطل لما قررناه فبطل ما توهموه • **تنبيه** اذا تقرر
ان الندم هو الاصل في مفهوم التوبة ومعقول حقيقتها فما تقولون
في حقيقته هل يكون من قبيل الاعتقاد • او يكون من قبيل الارادات
فلا بد من بيان ذلك ليتم مقصودكم • فنقول اختلف الشيخان
في حقيقته فالذي ذهب اليه الشيخ ابو علي انه جنس برأسه مغاير
للاعتقاد والارادة • وذهب الشيخ ابو هاشم الى انه من قبيل الاعتقادات
وان المرجع به الى اعتقاد مضرة في الفعل الماضي عليه • والمختار
عندنا ما ذهب اليه الشيخ ابو علي • ويدل عليه امران • اما اولا فلان
الواحد منا يعلم من نفسه بالضرورة تفرقة بين الندم والاعتقاد
ويجد من نفسه مخالفة حقيقة احدهما لحقيقة الآخر • ولا علم اقوى
مما يجده الانسان من نفسه • واما ثانيا فلان الواحد منا قد
يعتقد ويعلم ايضا ان عليه مضرة في فعل المعصية الماضية
ثم لا يكون نادما عليها فبطل ان يقال ان حقيقة الندم راجعة
الى اعتقاد ما ذكروه • فهذا هو الكلام على بيان حقيقة التوبة ومعناها

المسئلة الثانية في الاسباب الباعثة على

التوبة • اعلم ان العبد اذا وقع في المعصية وتلبس بها واراد الخلاص
منها فليس يكون ذلك الا بطريق التوبة ولا يحصل له غرضه الا
بالاثابة الى الله تعالى • ولها اسباب ثلاثة •

السبب الأول ان يذكر قبح

ذنوبه وجرأته على الله تعالى في مخالفة أمره والاقدام على معصيته
واقتحامه لمحارمه • ويذكر عظم نعمة الله تعالى عليه ويقول في
نفسه كيف اجترى على معصية من هذه حاله مع كمال القدرة
على الانتقام منه • فانه اذا تذكر هذه الامور وحدث به نفسه فانها
تكون داعية له الى الرجوع الى الله تعالى • والانابة اليه •

السبب الثاني ان يذكر شدة عقوبة

الله وعظم سخطه • وما اعد لاعدائه من العذاب الابدي والعقوبة
السرمدية وانواع العذاب والنكال نعوذ بالله منه ونستجير برحمته
من عقابه ويقرر في نفسه ان مثل هذه العقوبة لا طاقة لمخلوق عليها
فانه اذا استشعر هذه الامور فانها باعثة على فعل التوبة والاعتذار
الى الله فيما فعله من المعصية •

السبب الثالث ان

يذكر ضعفه على تحمل ما اعد الله لاعدائه في دار عقوبته فان من لا
يستطيع على حر الشمس ولا على قرصة نملة كيف يستطيع الصبر على حر نار
وقودها الناس والحجارة • ويعلم في نفسه انه لا طاقة له في
دفع هذه العقوبة ابدا عن نفسه بحيلة فانه اذا حقق هذه الاسباب
في نفسه وكررها على ذهنه فانها تكون باعثة له على فعل التوبة
وتحصيلها بعون الله تعالى • لا يقال فاذا كان الانسان يعلم
من نفسه انه يعاود الذنب ولا ينفع التوبة ولا يستحق عليها قد
فضل منه فعلها والتلبس بها والحال هذه او يكون لا فائدة فيها

اذا

اذا كان يعلم من حاله معاودة الذنب الذي تاب عنه • لانا
نقول هذا فاسد بل الواجب عليه فعل التوبة والتلبس
بها وتجديد الهمة والعزم على ترك المعاودة • قوله اذا كان يعلم من
نفسه المعاودة الى المعصية قلنا هذا خطأ ومن اين له هذا العلم وما
طريقه اليه فلعله ان يموت وهو تائب ويلقى الله قبل معاودته لتلك
المعصية • واما خوف المعاودة الى المعصية فهذا غرور من الشيطان
وتثبيط منه عن فعل التوبة فينبغي ان يعزم على التوبة ولا يعرج
على مثل هذا الخوف فلعل الله ان يمن بالاتمام والاكمال • فان تمت
هذه التوبة كان ذلك هو البغية والمطلوب • وان عاود تلك
المعصية فقد غفر الله ذنوبه السابقة كلها وتخلص منها وتطهر
من دنسها ولم يبق الا هذا الذنب الذي واقعه في هذا الوقت
واكتسبه وهذا هو الربح العظيم والفوز المبين • فتحصل من
مجموع ما ذكرناه انه من فعل التوبة على احدى الحسنيين اما تمامها
وهو المرجو واما نقضها بمعاودة الذنب والحصول على غفران ما سلف
من الذنوب كما حققناه •

المسألة الثالثة في بيان

شروط التوبة • اعلم ان من اراد التوبة وعزم على تحصيلها لنفسه
ليخرج بها عن استحقاق العقوبة ودرك المعصية فلا بد له من رعاية
شرائط • الشريطة الاولى ان يوطن نفسه على ترك الذي تاب منه
وفعله وتجرد عزمه على عدم العودة اليه فان ترك المعصية وفي نفسه
العود اليها او العزم على فعلها او لم يكن نادما على فعلها بل هو مريد
في فعلها وليس نادما على تركها فان من هذه حاله لا يعد تائبا عن الذنب

لانه لا يرجع اليه وانما يقال انه ممتنع عنه وليس تائبا لانه لو كان تائبا
لعزم على تركه وتجدد همته على الانكفاف فيه • الشريطة الثانية
ان يكون توبته عن ذنب قد سبق اليه لانه لو لم يكن سابقا الى فعله
لم يقل له تائب وانما يقال انه متق ولهذا فانه لا يقال بان
النبي عليه السلام كان تائبا عن الشرك لانه لم يواقعه ولا لابسه ابدا
وانما يقال انه متق لفعل الشرك غير تائب عنه • ويقال لمن كان على
الشرك ثم اقلع عنه انه تائب عنه فان اطلاق اسم التائب لا يكون
الا على من كان فاعلا للذنب ثم اقلع عنه بالتوبة • الشريطة
الثالثة ان يكون تاركا للقبيح لاجل قبحه لا لاجل صورته وعينه لان
القبيح انما وقع الضرر والعقوبة من اجله • فلهذا قلنا ان التوبة لابد
من ان يكون من اجل القبيح لكونه قبيحا لا غير • ولا يجوز ان يكون توبته
من اجل صورته وعينه لانه لو كان الامر كما ذكره لكان لا يصح توبة المجبوب
عن الزنا لانه لا يتأتى منه ولا توبة من اعتقل لسانه عن الكلام عن الغيبة
والنميمة لانهما لا يتأتيان منه • فعرفت بما ذكرنا انه لا يصح التوبة
عن القبيح الا من اجل قبحه لا من اجل صورته وعينه • كما ذكرناه •
الشريطة الرابعة ان يكون توبته عن ذلك واقلاعه تعظيما لله
تعالى وحذرا من عقوبته وسخطه • ولا يكون توبته لرغبة دنيوية
او رهبة من الناس • او لطلب ثناء وصيت او ضعف في النفس او فقر
او غير ذلك من سائر الوجوه فان مثل هذه التوبة لا تعد توبة
ولا يكون مسقطة للعقوبة • لا يقال انكم قد ذكرتم من
قبل ان حقيقة التوبة هو الندم على المعصية لا غير ودللتم على صحة

ماقلتموه

ماقلتموه فكيف قلتم هاهنا انه لابد من اعتبار هذه الشرائط فيها وانه
من لم يأت بهذه الشرائط فان توبته لا تعد توبة ولا تكون مسقطة للذنوب
لانا نقول انما وجب اعتبار الندم لانه جزء من مفهوم حقيقة التوبة
واصل في معقولها كما قررنا شرحه من قبل • وهذه الشرائط انما
وجب اعتبارها لا لشيء من اجل كونها اصلا في مفهومها ومعقولها وانما
اعتبرناها في اسقاط الذنوب وتدارك ما فات من المعصية ودفعا
لضرر العقوبة فمتى حصلت هذه الشرائط في التوبة كانت مقبولة
ومخلصة عن العقوبة لا محالة • فهذا ما اردنا ذكره من تمهيد الكلام
في التوبة ونشرع الآن في الفصول الثلاثة المقصودة بمشيئة الله
تعالى •

الفصل الاول في بيان التقسيمات

الواردة في التوبة وما يتعلق بها • اعلم ان الذي يختص بالكلام
في هذا الفصل هو بيان اقسام التوبة وبيان الوجه في وجوبها
والوجه في وجوب قبولها فهذه مطالب ثلثة لابد من تفصيلها فيها
بعون الله • المطلب الاول في تقسيمها • ولها تقسيمات متنوعة
باعتبارات مختلفة وكنا نذكر منها تقسيمات خمسة • التقسيم الاول
باعتبارها في نفسها الى صحيحة وغير صحيحة فالصحيحة منها ما كملت
فيه تلك الشرائط الاربع التي قدمنا ذكرها • ثم الصحيحة في نفسها
على قسمين • واجبة وغير واجبة • فالواجبة ايضا منقسمة الى ما يعلم
وجوبها من جهة العقل وهي التي تكون دافعة لضرر العقوبة كالتوبة

عن الكبائر الكفرية والفسقية نحو الشرك وعبادة الوثن ونحو الزنا
والسرقة ونحو التوبة عما لا يؤمن كونه كبيرة نحو سرقة دينار وغصبه
والى ما يعلم وجوبه من جهة الشرع وهكذا نحو التوبة عن الصغائر
اذا كانت معلومة • فهذا تقسيم التوبة الواجبة • واما التوبة التي
هي غير واجبة وهي نحو القبائح الواقعة من المكلفين قبل التكليف فانه
لا اثم عليهم في فعلها • فلهذا لم تكن واجبة فهذه هي قسمة التوبة
التي تكون صحيحة • واما التي هي غير صحيحة فهي التوبة التي تكون
اقرارا باللسان لا غير من غير ان يكون فيها ندم على فعل القبيح
وعلى الاخلال بالواجب ولا يكون فيها عزم على ترك العود الى شيء من
ذلك فمثل هذه التوبة لا شك في فسادها • التقسيم الثاني
باعتبار فائدتها الى توبة نصوح وغير نصوح فالتوبة النصوح هي
التي تكون مناصحة للنفس بالندم على المعصية على ابلغ الوجوه واعظمها
وهو ان يندم على فعله للقبيح لقبحه وان يكون معه ما دل على شدة
الاهتمام كأنما [illegible] على العود الى شيء من القبائح التي اقترفها موطنا نفسه
على ذلك مصمما عليه • وغير النصوح هي التي يكون الندم فيها على القبيح
والعزم على ان لا يعود الى امثاله حالهما في القوة والبلاغ دون الحالة
الحالة الاولى كما قررناه • التقسيم الثالث باعتبار ما هي توبة
عنه وهي في ذلك على نوعين • احدهما ان تكون تلك المعصية تقصيرا
في حق الله تعالى وهي على وجهين • احدهما فعل قبيح وهذا نحو الشرك
وغيره من الانواع الكفرية ونحو الزنا وشرب المسكر • وثانيهما اخلال
بالواجبات ونحو ترك الصلاة ومنع الزكاة وغير ذلك من انواع المعاصي

المتعلقة

المتعلقة بالله تعالى • والنوع الثاني ان يكون تقصيرا في حق الخلق
وهي ايضا على وجهين • احدهما ان يكون فعل قبيح وهذا نحو القتل والقذف
ونحوهما والغيبة والنميمة • وثانيهما ان يكون اخلالا بالواجب وهذا
نحو ترك قضاء دينه وجحدان وديعته وغير ذلك من الامور المتعلقة
بالخلق **نعم** لا ننكر ان الكل معصية لله تعالى ومخالفة
لامره لكن بعضها متعلق بالمخلوقين وبعضها بحقوقهم كما حققناه •

التقسيم الرابع باعتبار فاعل التوبة
في نفسه الى توبة المسلمين وتوبة الاوابين فالتوبة التي يفعلها
المسلمون هي التي يحوزون بها لانفسهم منصب العدالة ويحرزون بها عن الفسق
والخروج عن الدين ويكون لاجلها من جملة المسلمين • وهي الندم على القبيح
والعزم على ان لا يعود الى امثاله في القبح فهذه هي توبة المسلمين • واما
توبة الاوابين وهي المبالغة في الخروج عن المعصية والندم على تركها
على اعظم الوجوه واقواها • ويشهد لذلك ما روي عن امير المؤمنين
انه سمع اعرابيا يقول اللهم اني استغفرك واتوب اليك فقال
عليه السلام يا هذا ان سرعة اللسان بالتوبة هي توبة الكذابين • قال
فما التوبة فقال يجمعها على الماضي من الذنوب الندامة وللفرائض
الاعادة ورد المظالم واستحلال الخصوم وان تعزم على ان لا تعود وان
تذيب نفسك في طاعة الله تعالى كما ربيتها في المعصية • وان تذيقها
مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية وبعد ذلك تقول استغفر
الله واتوب اليه وهذه هي توبة الاوابين • التقسيم الخامس
باعتبار [...] الى ما يكون ماحية للذنوب ومخلصة عن درك الاوزار والاثام

والى ما لا تكون لها ثمرة من ذلك فالتي تكون نافعة ومخلصه عما ذكرنا
هي التوبة التي تكون في زمان المهلة ومدة الصحة والاختيار والتي
تكون غير نافعة هي التي تكون عند غرغرة الموت واحتضار للملائكة
وارهاق الروح فان مثل هذه التوبة لا تكون محرزه ولا مخلصه ومصداق
ما قلناه ها هنا قوله تعالى انما التوبة على الذين يعملون السوء بجهالة
ثم يتوبون من قريب يعني قبل الموت فاولئك يتوب الله عليهم ثم قال
بعد ذلك وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت
قال اني تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار وهو عطف على قوله للذين
يعملون السيئات فسوى بين من يتوب عند الموت وبين من يموت على
الكفر في عدم القبول لتوبتهم فهذا ما اردنا ذكره من تقسيم التوبة
وبالله التوفيق

المطلب الثاني في اقامة

الدلالة على وجوب التوبة اعلم انه لا خلاف بين ايمة الزيدية وجماهير الشيوخ
من المعتزلة في وجوب التوبة ومعتمدهم في الدلالة على وجوبها وجوه ثلثة
اولها ان التوبة دفع للضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس
واجب فالتوبة واجبة وانما قلنا ان التوبة هي دفع للضرر عن
النفس فلان المكلف اذا كان فاعلا للقبيح مخلا بالواجب فانه يستحق
الذم من العقلاء والعقوبة من جهة الله تعالى على فعله للقبيح واخلاله
بالواجب ولا شبهة في كون الذم ضررا وكذلك العقوبة ضررا حاصلا ولا يندفع
ذلك ولا يزول شيء من الامور الا بفعله للتوبة فلهذا قلنا ان فعل التوبة
يندفع بها الضرر عن النفس وانما قلنا ان دفع الضرر عن النفس واجب

فهذا ضروري مقرر في بداية العقول فوجب القضا بوجوب التوبة
وثانيها العمومات الواردة في القران في تاكيد الامر بها كقوله تعالى توبوا
الى الله توبة نصوحا وكقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون
وقوله تعالى واستغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله واستغفروا
الله ان الله كان غفورا رحيما وغير ذلك من الايات الدالة على وجوب
التوبة والانابة الى الله تعالى وثالثها الاجماع فانه منعقد على وجوبها
اذ لا خلاف بين الامة في وجوب الرجوع والانابة الى الله تعالى فثبت
بما ذكرناه ان التوبة واجبة وانه لا خلاف بينهم فيها

نعم

انما يقع الخلاف بينهم في الوجه الذي لاجله وجبت والذي ذهب اليه
الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير البصريين ان الوجه
الذي لاجله وجبت التوبة عن القبيح وعن الاخلال بالواجب هو دفع
ضرر العقاب والذم عن النفس وعن هذا قالوا ان التوبة عن الصغائر
لا تجب لما كان لا يستحق عليها ذم ولا عقاب وزعموا ان التوبة عنها
انما وجبت بالشرع لا غير

وحجتهم على هذا

هو ما حققناه اولا من انها يندفع بها ضرر العقاب والذم عن النفس
فلهذا اثبتنا بوجوبها لا ايمانا ـــ فيجب على هذا الا تكون التوبة
عن الصغاير واجبة عقلا اذ لا مضرة على فاعلها من عقاب ولا ذم
لانا نقول ليس يخلو هذه الصغائر اما ان تكون متميزة في نفسها او
متميزة فان كانت في نفسها متميزة فهو لا يوجب التوبة عنها عقلا ولهذا
فان القبائح الواقعة قبل التكليف لا تلزم التوبة عنها عقلا لما لم يكن في
مقابلتها ضرر وان كانت غير متميزة في نفسها فحسن التوبة عنها

لانه تعلم ما عاينها و اذا لم يكن عالما ما عاينها فانه لا ياس ان كان
يكون مغافا عليها ولهذا لا يجب عليه دفع ضرر العقاب عن نفسه بالتوبة
عنها وقد قررنا فيما سبق هل تكون الصغاير معلومة او غير معلومة
وهذا المحض ما ذكره قاضي القضاة في وجوب التوبة لاجل ضرر العقاب
والذم ● **واما الشيخ ابو علي ومحمود** الخوارزمي
وغيرهما فذهبوا الى ان التوبة انما وجبت عن فعل القبيح
لاجل قبحه لا غير ● فقد احتجوا على هذا بوجوه ثلثة ● اولها هو انا نعلم
بالضرورة علما اوليا ان من فعل قبيحا وهو عالم بقبحه فانه يجب عليه
التوبة والندم منه ومتى لم يعلم قبحه فانه لا يعلم وجوب التوبة
عنه والندم عنه فلما دار وجوب الندم عنه على العلم بقبحه وجودا
وعدما وجب ان يكون معللا بالقبح لا محالة ● فلو كان العلم بالضرر
والزجر والوعيد اصلا في وجوب الندم عليه والتوبة عنه لكان لا يعلم
وجوب الندم الا بعد علم هذه الاشيا ونحن نعلم بالضرورة خلاف ذلك ●
وثانيها ان التوبة عن فعل القبيح يقوم مقام الاخلال به عند دعاء الداعي
اليه ولا شبهة فيمن قويت دواعيه الى فعل القبيح فانه يجب عليه الاخلال
به ويتوجه عليه تركه فاذا كانت التوبة قايمة مقام الاخلال وجب
ايضا ان يكون واجبة لانهما مشتركان في ان فعل القبيح لا يكون
واقعا معهما فاذا كان احدهما واجبا وجب ان يكون الاخر كذلك ●
وثالثها ان قبح الفعل صارف عن فعله والعقل يصرف عنه لاجل قبحه
ولا شك في كون التوبة صارفة عن فعل القبيح فاذا كان متعلق
الصارف هو القبح وجب ان يكون متعلق التوبة هو القبح ايضا فالحاصل ان

ان كل واحد منهما امتناع من فعل القبيح وتركه له ● والمختار
عندنا ان التوبة انما وجبت عن القبيح لاجل قبحه مع ما يتعلق به من
ضرر العقاب والذم ● ومعتمدنا في ذلك هو ان كثيرا من العقلا
من يكون القبح في خفيه وانما له عن فعله ومنفرا من وقوعه وكثير
منهم من لا يحتفل بالقبح ولا يبالي به ويكون الوازع في حقه هو الذم
ومنهم من لا يحتفل بالذم ولا يبالي في حقه بل الوازع في حقه
هو ما يعلمه من ضرر العقاب ● ولهذا كان الوجه في ايجاب الندم
على فعل القبيح والتوبة عنه هو القبيح بنفسه اذا انضم اليه العلم
بما يحصل بفعاله من الضرر بالعقاب والذم ● وقد اشار الخوارزمي
في بعض كتبه الى مثل ما ذكرناه هاهنا ● لا يقال الشي ما يجب
لاجل دفع الضرر من جهته الا عند العلم بذلك الضرر وتحققه
فكان يلزم على ما قلتموه الا يكون التوبة واجبة في حق من لا يعرف اسحقاق
العقاب بان لا يكون عالما بالصانع ووجوده ● لانا نقول هذا فاسد
فانا جعلنا القبح هو الاصل في وجوب التوبة ولا شك ان التوبة
به حاصل عند العلم بوجوب التوبة لا محالة ● وجعلنا الذم والعقاب
تابعين له وهما معلومات ايضا انا نعلم بالذم ضرورة ● واما العلم
بالعقاب فلان التمكن من العلم به يقوم مقام العلم به فاذا كانت
التوبة واجبة مع العلم بالعقاب والقطع به ● فهكذا تكون واجبة
مع التمكن من العلم به بلا شبهة ● فثبت بما قلناه ان التوبة انما
كانت واجبة لاجل قبح الفعل مع ما يتعلق به من ضرر العقاب والذم كما
حققناه ●

المطلب الثاني في اقامة الدلالة

على وجوب قبول التوبة ● فقول ذهب ايمة الزيدية والجماهير من
المعتزلة البصرية الى ان قبول التوبة واجب على الله تعالى لا لاجل انه
الاخلال به كسائر الواجبات المستحقة عليه ● وانه تعالى لو عاقب
التائب بعد توبته لكان ظالما من جهته ● وزعمت الاشعرية وسائر
فرق المجبرة ان التوبة لا يجب قبولها على الله تعالى وانه يحسن ان يعاقب
بعد توبته ● ويجوز منه ان يتفضل عليه باسقاط العقوبة ● وذهب
الشيخ ابو القسم وسائر البغدادية الى ان قبول التوبة واجب من جهة
الجود وانه لا يحسن من الله تعالى عقوبته بعد التوبة ● والمعتمد في
الدلالة على وجوب قبولها مسالك ثلثة ●

المسلك الاول انا نعلم بالضرورة

من حال العقلاء ان من اساء الى غيره ثم ندم على فعله وعلى ما ضيع في حقه
وبالغ في الاعتذار اليه فانه يقبح منه ذمه ● ولا نعني بوجوب قبولها الا
ذلك ونوضح ما ذكرناه هو ان من خالفنا فيما نذهب اليه من اعتقاد
التوحيد والعدل من سائر الفرق وعادانا على ذلك وذهب
على مخالفته ثم رجع الى اعتقاد ذلك واعتذر الينا من عداوته وبالغ
في مجانبتنا من اجل ذلك فانه يقبح منا ذمه على كفره السابق واعتقاده
الاول وهذا هو مقصودنا بالوجوب في الاعتذار في الشاهد وهو نظير
التوبة فاذا وجب قبول الاعتذار وجب قبول التوبة بلا شبهة ●
لا يقال انكم تنكرون على من يقول ان التوبة مفارقة للاعتذار
في الشاهد ● وبيانه ان الاعتذار انما يزيل الذم وهو امر يسير فلهذا وجب
قبوله بخلاف التوبة فانها غير مزيلة للعقاب لعظمه فلهذا لم يكن قبولها

ولهذا

واجبا ● لانا نقول هذا فاسد فان الاعتذار هو لغة
في تلافي ما وقع من الاساءة وليس في العقل شيء يفرق بين الاساءة في ازالتها
ومحوها ● فاذا كان ما يزيل الذم وهو الاعتذار يجب قبوله لا محالة
ويكون مسقطا له فهكذا الحال في التوبة يجب قبولها ويكون مزيلة
للعقاب ومسقطة له من غير فرق بينهما ●

المسلك الثاني ذكره الخوارزمي

وتقريره ما قاله هو ان المكلف اذا فعل الكبيرة كفرا كانت او فسقا فلو لم يقبل توبته عنها لقبح من الله تعالى ان يديم تكليفه
بعد ارتكابه لها انما يديم تكليفه اذا كان له في التكليف تعريض للنفع
العظيم والدرجات العالية ● ولا شك انه عند فعله للكبيرة لا ينتفع
بشيء من توبته لانه يصير محبطا لاجل ارتكاب الكبيرة ● فلهذا
قلنا انه تعالى انه يجب عليه قبول توبته والا لزم احد امرين
محالين ● احدهما ان يكون فعله للكبيرة مزيلا لتكليفه وهذا محال
فانا نعلم قطعا بالضرورة دوام تكليفه بجميع الواجبات كما كان قبل
ارتكابه للكبيرة ● وان ارتكابه للكبيرة لا يسقطه ● وثانيهما ان يكون
تكليفه باقيا ولا يكون منتفعا به وهذا محال ايضا ولا خلاص عن هذين
المحالين ● الا انا نقول بوجوب قبول التوبة على الله تعالى ●
فهذا كان مصحوبا مقطوعا به لا محالة ● وهذا هو مطلوبنا والحمد لله
لا يقال انه من ارتكب كبيرة فلا اشكال في كونه قد عرض للثواب
العظيم والدرجات العالية ولكنه افسده على نفسه بارتكابه للكبيرة
لانه بفعله لها اخرج نفسه عن ان يكون منتفعا بطاعته فحاله كحال الناشي

الذي أفسد على نفسه طاعاته السابقة بارتكابه للكبيرة فلهذا لم يجب
قبول توبته بحاسته على نفسه • لأنا نقول هذا فاسد فإن قبح
التكليف لا فرق بين ان يكون حاصلاً من جهته او من جهة غيره ولهذا
فإن من قطع رجله فانه لا يكلف بالقيام وان كانت الجناية من جهة نفسه
كما لو قطعها انسان آخر فانه لا يكلف بالقيام ايضا وان كانت
الجناية من جهة غيره • ولهذا وجب القطع بقبول التوبة لما ذكرناه •

المسلك الثالث ذكره قاضي

القضاة عبد الجبار • ومحصول كلامه هو ان القول بأن التوبة غير
واجبة على الله تعالى يؤدي الى المحال وما يؤدي الى المحال فهو محال
فالقول بأن التوبة غير واجبة على الله محال ايضا • وانما قلنا
ان القول بأن التوبة غير واجبة على الله تعالى يؤدي الى المحال
فلأن المكلف لو لم تقبل توبته لكان لا يخلو حاله من احد امرين • اما
ان يحسن عقابه ويكون من أهل النار • وهذا محال فانه باعتذاره قد خرج
عن ان يكون مستحقا للعقوبة كما حققناه في الاعتذار في الشاهد •
واما ان يكون من اهل الجنة • فليس يخلو حاله ايضا اما ان يدخلها مثابا
او متفضلا عليه • ومحال ان يكون مثابا لأن هذا الثواب لا يخلو
من وجوه ثلاثة • احدها ان يكون ثوابه السابق وهذا فاسد لأنه قد
انحبط بارتكابه للكبيرة • وثانيها ان يكون بالثواب المستحق على التوبة
وهذا فاسد ايضا لأنه انما يستحق عليها ثواب اذا كانت مقبولة فإذا
لم تقبل لم يستحق عليها شيء من الثواب • وثالثها ان يكون ثواب بفعله

إياه

إياه ابتداء وهذا فاسد ايضا • فإن الابتداء بالثواب قبيح كما مر بيانه
فبطل بما ذكرناه ان يكون دخوله الجنة مثابا وان كان دخوله الجنة
متفضلا عليه فهو محال ايضا • لأن الاجماع منعقد على ان
المكلف لابد من انفصال حاله عن حال المتفضل عليهم من اهل الجنة من الولدان
وغيرهم • فثبت بما حققناه ان القول بعدم قبول التوبة
يؤدي الى هذه الاقسام الفاسدة المحالة • وانما قلنا ان ما يؤدي
الى المحال فهو محال • فهذا معلوم بالضرورة لأنه لو كان صحيحا
لم يكن مؤديا الى المحال • لا يقال يمكن ان يكون على من يقول انه
يدخل الجنة بالثواب الذي يستحقه على فعل التوبة وعملها لأنه يستحق
ما وقع على فعل كفره وفسقه • لأنا نقول هذا فاسد لأمرين
أما أولا فلأنه انما يستحق عليها ثوابا اذا كانت مقبولة • فأما اذا كانت
غير مقبولة فالمعنى لاستحقاق الثواب عليها • وأما ثانيا فسنقرر
في الفصل الثالث على ان اسقاطها للعقوبة الكفر والفسق انما
هو بنفسها لا بالثواب المستحق على فعلها فبطل ما قالوه وتوهموه •

واحتجت الاشعرية والمرجئة

والمرجئة على القول بأن التوبة غير واجبة بأن قالوا الواجب
انما يكون واجبة بالامر والامر في حق الله تعالى محال لأن الأمر لا يوجب
التوبة على الله تعالى محال لا وجه له • والجواب عما ذكروه لا هنا
من وجهين • أما أولا فلأن قولكم في الامر انه لا بد فيه من اعتبار الرتبة
فهذا فاسد لا نسلمه بل انما نعتبر فيه الاستعلاء لا العلو ولهذا يصح من
العبد ان يأمر سيده • ولكن العقلاء يصفونه بالحمق وقلة الأدب • فلو كان

الذمة معتبرة كما ذكروه لم يعقل امر السيد للعبد • فلما كان امر العبد
معقولا للسيد بطل ما ذكروه من الذمة واعتبارها • واما ثانيا فلان
قولهم الوجوب لا يجب الا بالامر والامر لا يجب في حق الله تعالى محال •
فهذا اشياء قد اطنبنا في تحقيقه في التحسين والتقبيح وكشفنا الحق
عنه • وشرحناه عليهم شرحا شافيا • فلا وجه لتكريره واعادته

واحتج الشيخ ابو القسم الكعبي

وجمهور معتزلة البغداديين على ان قبول التوبة واجب على الله تعالى
من حيث الجود وانه لا يحسن عقوبته بعد التوبة من حيث الاصل بحسن
الشبهة الاولى • قولهم ان من قبل الله تعالى توبته واسقط
عنه العقاب فانه لا محالة يستحق عليها الشكر واذا كان الامر هكذا
فليس يستحق الشكر الا على ما كان من قبيل التفضل • فلهذا قلنا
بان قبول التوبة اليه واجب من حيث الجود • والجواب
من وجهين • اما اولا فلانه لا يمتنع ان يستحق الشكر على ما يكون واجبا
ولهذا فان الوالد يستحق على ولده الشكر من اجل التربية وان كانت
التربية واجبة في حال الطفولية والله تعالى يستحق الشكر بفعله
للالطاف وان كانت واجبة عليه • وهكذا القول في الثواب فانه يستحق
الشكر بايصاله وان كان ايصاله واجبا وهكذا نقول فان الشكر يستحق
على اسقاط العقوبة بعد التوبة وان كان ذلك واجبا لان استحقاق
الشكر عليه لا يمنع وجوبه • واما ثانيا فلانا نقول ما تعنون
بقولكم ان قبول التوبة واجب على الله تعالى من حيث الجود دون

جهة

جهة الاصلح فان اردتم انه يستحيل بعد توبته عقوبته من جهة الله
تعالى • فهذا هو الذي نريده بكون التوبة يجب قبولها فانا لا نعني
بقبولها الا انه يقبح من الله عقوبته بعد توبته • وان اردتم ان الله
بعد توبته يحسن منه ان يعذبه ويحسن منه ان يعاقبه فقد اخطأتم
في قولكم انه واجب لان من حق الواجب وحكمه ان يكون مفعولا
لا محالة • فقولكم انه يحسن منه ان يفعل ويحسن منه الا يفعل هو نقض
حقيقة الواجب وابطال معناه • فبطل ما اوردوه •

الشبهة الثانية لو كان قبول التوبة

واجبا على الله تعالى لا من حيث الجود لكان يلزم في اهل النار اذا تابوا
بالتوبة عن القبائح ان يجب على الله قبولها • وكان يلزم على هذا اخراجهم
عن النار بالتوبة وسقوط عقوبتهم بها وهذا محال •
والجواب ان التوبة التي اوجبنا قبولها انما هي التوبة التي تكون
توبة عن القبيح لقبحه والعزم على الا يعود الى امثاله في القبح
ولا شك ان توبة اهل النار ليست لهذا الوجه وانما تكون لاجل الالجاء
لهم بما هم فيه من العقوبة والخروج عنها • وليست ندما على القبيح لقبحه
فلهذا لم يكن قبولها متوجها لما ذكرناه • **تنبيه** اعلم انا قد قررنا
وجوب التوبة ووجوب قبولها بما فيه كفاية ولكن الذي نريد ذكره
هاهنا فائدتان •

الفائدة الاولى

اعلم انه
لا يتوجه وجوب التوبة على المكلف ولا يكون مستحقا الا عند حالتين
الحالة الاولى ان يعلم وقوع الكبائر الكفرية والفسقية فيتوجه عليه

وجوب التوبة عند هذه الحالة دفعاً لما يتوقع على فعله لما من ضرر العقاب

الحالة الثانية ان يغلب على ظنه مواقعة الكبيرة • وهذا نحو
المعاصي التي لا تقطع بكونها كبائر نحو سرقة درهم وغصب مثله فان
هذه المعاصي يجوز ان يكون كبائر يستحق عليها العقوبة فلهذا يتوجه عليه
التوبة دفعاً لهذا الضرر المظنون ايضاً فهاتان الحالتان التي يتوجه
على المكلف فيهما وجوب التوبة لما ذكرناه •

الفائدة الثانية هو اذا تاب المكلف عن القبائح
على وجه سقط عقابه ثم تذكر تلك القبائح فهل يلزمه تجديد التوبة
او لا يلزمه • فيه خلاف بين الشيوخ • فذهب الشيخ ابو علي الى انه يجب
عليه تجديد التوبة عند ذكره لهذه القبائح **وحجته**
على هذا هو انه لو لم يجب عن هذه القبائح التي ذكرها لكان مصراً
عليها • والاصرار على القبيح قبيح لا محالة • وزعم ان الاصرار يكون
على وجوه ثلاثة • احدها ان يكون بالبقاء على تلك القبائح • وثانيها
ان يكون بالعزم على ان يعود الى امثاله في القبح • وثالثها ان يكون
بترك التوبة عنه • وهو في هذه الحالة تارك للتوبة مع علمه بالقبيح
فلهذا كان مصراً عليه • وذهب الشيخ ابو هاشم الى ان التوبة لا تجب
لكنه قضى بحسنها لا غير • **وحجته** على هذا هو ان التوبة
انما تكون واجبة اذا كانت دفعاً لضرر معلوم او مظنون • وقد عدمنا
هذه الطريقة هاهنا لان الضرر هاهنا قد سقط لاجل التوبة فلا
وجه لايجابها فهذا ما عول عليه الشيخان في هذه المسألة • والمختار
عندنا ان تجديد التوبة عند تذكر الذنب الذي سقط عقابه بالتوبة لا يجب

عقلا

عقلا اذ لا مضرة تلحقه بترك هذه التوبة لان العقوبة ساقطة بالتوبة
الاولى فلا وجه لايجابها مرة اخرى • وانما يتوجه وجوبه من جهة الشرع
لا يقال — هلا كان هذا التجديد في التوبة واجباً على المكلف لما فيه
من اللطف والمصلحة له والانكفاف عن فعل القبيح • لانا نقول
هذا فاسد لانه انما يعقل كونه لطفاً من جهة العقل اذا قطعنا على انه
لا مفسدة فيه على المكلف ولا يمكن القطع بانه لا مفسدة فيه الا من جهة
الشرع فلهذا جعلنا الوجه في وجوبه هو الشرع لا غير فهذا هو الكلام
على هذا الفصل وبالله التوفيق •

الفصل الثاني في كيفية خروج

المكلف عن الذنوب بالتوبة • اعلم ان ثمرة التوبة وفائدتها هو الخروج
عن الذنوب وان البقاء عن المكلف بكل ممكن بحمد الله سبيلاً • فلنذكر
الكلام في كيفية الندم على الذنب ثم نذكر هل يصح التوبة عن ذنب
دون ذنب ثم نردفه بالكلام في كيفية خروج المكلف عن الذنوب الحاصلة
بينه وبين الله تعالى وبينه وبين الخلق فهذه مباحث ثلاثة • لا بد من الكشف
عنها بمشية الله تعالى وعونه •

البحث الاول في كيفية الندم

على المعصية • اعلم ان الناس مختلفون في كيفية الندم على المعصية
اختلافاً كثيراً وخلافهم في ذلك واقع على ثلاثة اوجه • الوجه الاول
مذهب من قال — ان الاصل في التوبة هو الندم لا غير • ثم اختلف
هؤلاء في تعلق الندم بما يتعلق به فذهب بعضهم الى ان الندم لا بد من

يكون ندمًا على القبيح لقبحه وعلى الاخلال بالواجب وهذا هو مذهب
الخوارزمي ● ومنهم من زعم انه لابد من اعتبار امر اخر غير القبح وذلك
الامر راجع الى امور ثلاثة ● اولها انه لابد من ان ينضم الى القبح كونه
عظيما ومرجوا عنه ما توعد به ان العظيمة وهذا هو قول ابي علي
والاحسديه من اصحابه ● وثانيها ان يكون الندم على القبيح بقبحه
ولحسنه فيندم على الزنا لقبحه وكونه زنا ايضا ● وثالثها
ان يندم على القبيح لقبحه ولوجه قبحه فيندم على الظلم مثلا لقبحه
وكونه ظلما فهذه اقوالهم في كيفية تعلق الندم بما يتعلق به ●
الوجه الثاني مذهب من قال ان الندم لا يكفي في تصور حقيقة التوبة
وبيان معناها بل لابد من امر اخر وهو العزم على ان لا يعود الى امثاله
في القبح وهذا هو قول الشيخ ابي هاشم وقاضي القضاة فانهم يجعلون
العزم جزءا من ماهية التوبة واصلا في مفهومها كما حكيناه عنهم
من قبل ● الوجه الثالث مذهب من قال ان العزم لابد من
اعتباره مع الندم لكن نقول ان العزم ليس جزءا من مفهوم التوبة
وانما هو شرط فيها ● فهذه اقاويل الناس في كيفية التوبة عن المعاصي

والمختار عندنا تفصيل نشير اليه مشتمل على امرين احدهما
ان حقيقة التوبة ومعقولها هو الندم لا غير كما سنوضحه الى اخره ابدا ●
وثانيهما ان متعلق الندم هو القبح ودفع ضرر العقاب والذم
فيكون نادما على القبيح لقبحه ● ولكونه مؤديا الى العقاب والذم
وهذان الامران اللذان اخترناهما قد قدمنا الدلالة عليهما فلا فائدة
في تكريرها ● فاما من اعتبر في الندم انه لابد من ان يكون فاعلا للقبيح لقبحه

وكونه عظيما

وكونه عظيما مرجوا عنه فهو فاسد لامرين ● اما اولا فلان القبح
هو الذي يعم جميع القبائح ويشملها فلهذا كان تعلق الندم به اولى لتعلق
ضرر العقاب به ● واما ثانيا فليس يخلو مراده من ذلك اما ان يعني بكونه
عظيما مرجوا عنه هو انه موصل الى العقاب فهذا صحيح ولا ننكره ولا
بد من تعلق الندم به كما حققناه ● وان عنى به انا لو قدرنا قبيحا من غير
ان يكون عظيما ولا مرجوا عنه فانه لا يلزمه الندم عنه فهذا خطأ لان
القبح لابد منه ● **واما من اعتبر فيه** انه لابد من تعلق الندم
بالقبح وبوجه القبح فهو فاسد ايضا ● لان مراده بذلك لا يخلو اما
ان يريد انه لا يندم عليه لقبحه الا وهو لم يوجه قبحه فهذا جيد فان القبح
لابد له من وجه يتبع لاجله ● وان عنى به انا لو قدرنا قبحا خاليا عن
وجه يوثر فيه فانه لا يلزمه الندم عليه فهذا خطأ لان القبح كاف في ذلك
من غير حاجة الى زيادة ● **واما من اعتبر في الندم**
انه لابد من اعتبار حسن الحسن مع القبح فهو فاسد ايضا لانه انما
الحسن هو وجه القبح فلا بد من اعتباره ● وانا لو قدرنا انفصال
القبح عن الحسن فانه لا يلزمه الندم عليه فهذا باطل بما قررناه من قبل
هذا ● **فاما من اعتبر العزم** في التوبة اما على انه حقيقة
في التوبة كما حكيناه عن الشيخ ابي هاشم وقاضي القضاة واما على انه
شرط فيها كما حكيناه عن بعض المتكلمين فقد ابطلنا الكلام عليهم في ماهية
التوبة فلا طائل في تكريره ●

البحث الثاني في انه هل تصح التوبة
عن ذنب دون ذنب ● فقول ذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي

القضاء الى من علم في شيء انه قبيح او اعتقد قبحه ثم ندم عليه لاجل قبحه
فانه يجب عليه ان يندم على كل قبيح ما سواه في كونه قبيحا فاذا ندم
على الزنا والظلم لانهما قبيحان فيجب ان يندم على كل ما ساواهما في القبح
وبنوا على صحة هذا المذهب انه لا تصح التوبة عن ذنب دون ذنب
مساو له في القبح فلو ندم على قبيح لاجل قبحه ثم اصر على قبيح مساو له
في كونه قبيحا لم يكن ندمه صحيحا ولا كانت توبته مقبولة
وزعموا ان من اعتقد في قبيح انه حسن ثم ندم على القبائح مع اصراره
على هذا القبيح الذي اعتقده حسنا فان توبته تكون صحيحة لما كان معتقدا
لحسنه وقالوا ان توبة الخارجي صحيحة عن الزنا وشرب الخمر مع اصراره
على الخارجية من مذهبه وهي اكفار الناس واعتقاد حل دمائهم
لما كان عنده ان ذلك حسن والى هذا المذهب ذهب طايفة من اكابر
اهل البيت عليهم السلام كامير المؤمنين وعلي بن موسى الرضا
والقسم بن ابراهيم وجماعة من التابعين كالحسن البصري وواصل بن عطا
وجماعة من تابعي التابعين نحو جعفر بن مبشر وبشر بن المعتمر وغيرهم
من المتكلمين وذهب الشيخ ابو علي وطوايف من المتكلمين الى انه يصح التوبة
عن ذنب مع الاصرار على ذنب آخر مخالف له في الجنس فعلى هذا يجوز
ان يندم على شرب الخمر ويتوب عنه مع اصراره على الزنا وظلم الخلق
فاما اذا ندم على جنس من القبيح ثم اصر على شيء من ذلك الجنس كان ندم
على شرب الكثير من الخمر ثم يصر على شرب قليل منه فان هذه التوبة
لا تصح عنده والحق عندنا انه يصح التوبة عن ذنب مع الاصرار
على ذنب آخر سواء كان ذلك الذنب الذي تاب عنه مشاركا للذي اصر عليه

في جنسه

في جنسه او لم يكن مشاركا له فعلى هذا تصح التوبة عن
الزنا دون شرب الخمر وتصح التوبة عن شرب كثير الخمر دون قليله
وتصح التوبة عن السرقة وسائر الفواحش مع الاصرار على البغي
وظلم الخلق وهكذا القول في سائر الكبائر فانه تصح التوبة عن بعضها
دون بعض **ومعتمدنا** في الدلالة على ما قلناه
مسالك المسلك الاول وحاصله انا نقول حقيقة
التوبة هي الندم على القبيح لقبحه من غير امر زايد على ذلك كما حققناه
من قبل ولا شبهة في ان الواحد منا يصح ان يكون نادما على بعض
هذه المعاصي دون بعض اذ لا يتعلق الندم احدنا على شيء منها دون
شيء واذا كان الامر كما قلناه صح ان يكون نادما على فعل قبيح
دون قبيح وهذا هو مطلوبنا وانما قلنا ان التوبة هي الندم فلما
مر بيانه وانما قلنا انه لا يتعلق للندم على شيء منها على غيره فهذا
ظاهر فانا نعلم بالضرورة صحة ان يندم احدنا على شرب الخمر ولا يندم
على ظلم الخلق لما له فيه من النفع وكثرة الاموال وتصح ان يكون نادما
على الزنا ولا يندم على البغي لما فيه من القهر وتشفي الغيظ وهكذا
القول في سائر الكبائر فانه لا يمتنع مع استوائها في القبح ان يكون الداعي
الى فعل شيء منها غير الداعي الى الآخر والصارف عن احدها غير الصارف
عن الآخر فلهذا صح ان يكون احدنا نادما على شيء منها دون شيء ويؤيد
ما ذكرناه ويوضحه انه يصح ان يمتنع عن شرب الخمر ويندم عليه لما فيه
من فساد العقل ولا يندم على الزنا لما فيه من الشهوة واللذة وعكسه ايضا
فانه لا يمتنع ان يكون نادما على الزنا لما فيه من اضاعة النسل واذهاب

ماء الوجه ونص على شرب الخمر لما فيه من الحرب والدنو وهكذا
القول في سائر الكبائر فإن القول فيها كما حققناه

والعجب من قاضي القضاة

حيث أنكر أن يكون أحدنا نادما على معصية دون معصية
وقد ذكر أن من ندم على قبيح لقبحه ولم يندم على الإخلال بالواجب
فإن هذه التوبة صحيحة مع أنه قد ندم على قبيح دون قبيح
فإن الإخلال بالواجب هو قبيح لا محالة وهذا نقضه لمذهبه
ونحوه إلى القول بأنه لا يمتنع الندم على قبيح دون قبيح **نعم**
لو ندم على شرب الخمر لأنه مضر بجسمه وعن الدنيا لأنه لا يذهب قوته
لم تكن توبته صحيحة لما لم يكن نادما عليه لقبحه بخلاف ما لو
ندم على قبيح لقبحه ولم يندم على قبيح آخر لغرض من الأغراض فإن هذه
التوبة صحيحة كما قررناه

المسلك الثاني الرازي وتقريره

هو أن القول بأنه لا تصح التوبة عن ذنب دون ذنب يؤدي إلى المحال
وما كان مؤديا إلى المحال فهو محال فالقول به يكون محالا إنما
قلنا إن القول به لا تصح التوبة عن ذنب دون ذنب يؤدي إلى المحال
فلأنا لو قدرنا أن اليهودي تاب عن اليهودية وبقي عليها أم أصر على
غصب دانق أو على ظلم حبة خردلة لكان يلزمكم على هذا المذهب لا تصح توبته
وأن يبقى عقابه عقاب اليهودية وهذا معلوم الفساد والبطلان
لا يقال أما أحكام اليهودية فلا تجريها عليه لأجل النطق

بكلمتي

بكلمتي الشهادة وأما عقاب اليهودية فهو باق على ما كان عليه
من قبل لأنه مصر على القبيح لأنا نقول هذا فاسد فإنا
نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة أن أحكام اليهودية على ما فيه
عليه ونعلم أيضا من دينه أن عقابه لا يساوي عقابهم أصلا فبطل
ما توهموه

المسلك الثالث هو الإجماع

منعقد على صحة التوبة عن معصية دون معصية وإذا كان
الإجماع دالا على ما قلناه وجب القطع به لأن الإجماع عندنا من المسالك
القطعية المعتمدة فهو إذا كان دالا على ما قلناه وجب القضاء به
والقطع على ما ساواه لا يقال كيف ينعقد الإجماع على
ما قلتم وقد اشتهر فيه الخلاف وعن أمير المؤمنين وأولاده كعلي
بن موسى الرضى والقاسم بن إبراهيم وجماعة من التابعين كالحسن البصري
وواصل بن عطا وغيرهم من جملة العلماء لأنا نقول إن
مرادهم من ذلك وغرضهم هو بلوغ أقصى مراتب التوبة والمبالغة في
عظم حالها وشأنها وليس غرضهم ما ذكروه كما يجري في سقوط
العقوبة عن الإنسان ويكون مخلصا عن عهدتها ولهذا روي عن أمير
المؤمنين أنه قال إن الاستغفار هو درجة العليين
وهو اسم واقع على ستة معان قد ذكرناها من قبل وذكر من جملتها
أنك تعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى يلصق الجلد
على العظم وينشأ بينهما لحم جديد وقد اتفقنا على أن مثل هذه الحالة
لا تجب ولا يبطل عدمها التكليف وقد روي عن بعض السلف في معنى

قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا انه قال التوبة النصوح الا يعود العبد الى الذنب اصلا ولم يرد و انه تاب الى معصية لم تكن التوبة الاولى صحيحة • وروي عن بعض السلف انه قال دعوت الله ان يرزقني توبة نصوحا ثلثين سنة ثم [illegible] فتعرفت باخصا [illegible] انه ليس غرضهم ما يخلص عن العقوبة ولكن الغرض بلوغ الغاية القصوى في تحقيق التوبة وتمحيصها عن كل ما يشوبها • فيحتمل ان مجموع ما ذكرناه هاهنا واوردناه في هذه المسالك انه يجوز التوبة عن معصية دون معصية •

واحتج الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة واصحابهما بما نذكره الان ومحصل ما قالوه هو انا نعلم بالضرورة ان كل ما ثبت للشيء ثبت لمثله بالضرورة فاذا كان الواحد منا انما يكون تاركا للقبيح لقبحه لا لغيره فيجب ان يكون تاركا لجميع ما ساواه في كونه قبيحا ولا شبهة في كون الندم في معنى الترك الاترى ان من ترك الحلاوى لانها تضره من اجل حلاوتها فيجب عليه ان يترك جميع ما يساويها في الحلاوة • وهكذا من ترك اكل القثاء لانه تضره لبرودته يجب ان يترك جميع ما يساويه في البرودة واذا كان الامر كما قلناه فيجب فيمن ندم على القبيح لقبحه ان يكون نادما على كل ما ساواه في كونه قبيحا • فلو اصر على قبيح اخر لم تكن توبته صحيحة • فهذه غاية ما عولوا عليه في نصرة هذه المقالة • والجواب عما ذكروه من وجوه ثلثة اما اولا فلانا لا ننكر ان كل ما ثبت للشيء ثبت لمثله لا محالة • ولكنا نقول انهما وان استويا في كونهما قبيحين لكن الدواعي الى احدهما قد لا تدعو الى الاخر والصوارف عن احدهما قد لا تصرف عن الاخر

فكم

فكم من شخص لا يزني اصلا وهو يسرق طول عمره • وكم من شخص لا يسرق اصلا وهو منهمك في الوقوع في الزنا فكيف يقال انه اذا ترك الزنا لقبحه وجب ان يترك جميع ما يساويه في القبح وقد علمنا بالضرورة اختلاف هذه القبائح في الاغراض والدواعي والصوارف وانما تدعوا الى احدهما ليس داعيا الى الاخر وانما يصرف عن احدهما ليس صارفا عن الاخر • واما ثانيا فما تعنون بقولكم ان هذه القبائح مستوية فان اردتم انها متساوية من كل وجه فهذا خطا فانا نعلم بالضرورة انها في انفسها مختلفة الحقائق والماهيات متباينة الصور والهيئات فان الزنا يخالف السرقة والزنا يخالف القتل وان اردتم انها متساوية في القبح وهو جامع لها وهي مختلفة في اغراض اخر • قلنا فلم لا يجوز ان تختلف الدواعي والصوارف بالاضافة الى تلك الاغراض الاخر وان كان الامر هكذا لم يلزم من الندم على معصية الندم على معصية اخرى تخالفها في ذلك الغرض • واما ثالثا فان ما ذكروه معارض بالفعل فان من يفعل فعلا لغرض من الاغراض فانه لا يلزمه ان يفعل ما يساويه في ذلك الغرض • ولهذا فان من تصدق بصدقة على يتيم او اعطاه درهما فانه لا يلزمه التصدق بجميع امواله على الايتام فهكذا نقول من ندم على معصية لا يكون ندمه صحيحا عليها الا اذا كان نادما على كل معصية بل يصح ندمه على معصية وان اصر على معصية اخرى • لا يقال هذه المعارضة غير لازمة لامرين • اما اولا فلان الفعل مخالف للترك فان الفعل لحصول المشقة به بخلاف الترك فلهذا جاز ان يفعل فعلا ولا يفعل ما يساويه لانه يشق

فعله وهذا جواب ابي هاشم في الفرق بين الفعل والترك ● ولما ثبتنا والحكم معلوم ولا نعلم علته ادعوا ان هذا الحكم من الاحكام التي لا سبيل الى تعليلها وهذا هو جواب اصحابه في الفرق بين الفعل والترك ● لا انا نقول ــــ هذا كله فاسد بل نعلم بالضرورة ان كل ما ثبت لشيء فانه ثابت لمثله لا محالة فعلا كان او تركا وهذا الحكم معلوم بالضرورة لكل عاقل فان الحكم احدهما يكون مساويا لحكم الاخر وكذا لا نسلم المثلية بالاضافة الى ما نحن فيه ● وبيانه ان من ترك اكل الحلوى لاجل خلط وتها فانه لا يلزمه ان يترك سائر الحلاوات لانه ربما كانت اقل منها مضرة او لعل المضرة بعض الحلوى بعينها دون غيرها من الحلاوات وهكذا القول في برودة الفتنا فانه لا يمتنع ان يختص بنوع مضرة لا توجد في غيره من الاشياء البارده ● واذا كان الامر في هذه الامور كما قررناه فانه لا يمتنع اذا ترك الزنا بقبحه ان يترك جميع ما ساواه في القبح لانه لم يثبت لنا انه تركه لاجل قبحه فقط ● بل لعله انما تركه للقبح مع كونه يضيع المال او يذهب ببهاء الوجه او لغير ذلك من الصوارف التي لا توجد في غيره وهكذا نقول ــــ من اعطى فقيرا درهما فانه لا يلزمه ان يعطي كل فقير ● لانه لم يثبت لنا انه انما اعطاه لاجل الفقر فقط ● بل لعله اعطاه لكونه قريبا او موافقا له على مذهبه او لان الدرهم الواحد لا ينقص ماله او لغير ذلك من البواعث ● **نعم اما كان** يلزم ما ذكروه لو اعطاه من اجل الفقر فقط من دون اعتبار غرض اخر او انما ترك الزنا لقبحه من غير اعتبار غرض اخر فانه يلزمه اعطا جميع الفقرا ويلزمه ان يكف عن جميع القبائح لا محالة ● فاما اذا كنا نعتبر اغراضا اخر في فعل الافعال انما تثبت لمثله بالضرورة ● فاما اذا كنا

والترك

والتروك ● فحينئذ لا يلزمه ما قالوه ● فحصل من مجموع ما ذكرناه ان هذه القبائح غير مستوية في الدواعي والصوارف فلهذا لم يكن الامتناع من بعضها موجبا للامتناع عن الاخر فاما ما ذكروه من الفرق من الفعل والترك فهو فاسد لا وجه له ولا تعويل عليه ● وانما التعويل على ما ذكرناه ● من ان ما ثبت للشيء يثبت لمثله لا محالة ● وكما منع من ما يليهما من كل الوجوه ● وهذا ثبت لاحدهما ما لا ثبت للاخر في الفعل والكف على هذا التقرير الذي ذكرناه فهذا ما اردنا ذكره في صحة توبه احدنا عن معصيه دون معصيه وعن ذنب دون ذنب وان يكون معاقبا على ما لم يتب عنه دون ما تاب عنه وبالله التوفيق ●

البحث الثاني في كيفية خروج التائب عن المعاصي والذنوب

اعلم ان المعاصي التي تكون بين الله وبين العبد نحو الشرك وسائر المعاصي الكفرية ● والمعاصي التي تكون بين العبد وسائر الخلق كالقتل والظلم وسائر المعاصي كلها مستوية في صحة الندم عليها والتوبة عنها ولا يختص الندم والتوبة شيئا فيها دون شيء بل الكل مستو في صحة اسقاطها بالتوبه والندم واذا كان الامر كما حققناه لم يصح فيما يحكى عن ابن عباس والحسن البصري من انه لا يصح التوبه لمن قتل مؤمنا متعمدا اصلا ولا تقبل توبته عن ذلك وقد ظهر فساد هذا المذهب بوجهين احدهما ان الاجماع منعقد على قبول التوبة من كل معصيه وهذا المذهب يناقض هذا الاجماع فيجب ان يكون باطلا ● وانما قلنا ان الاجماع منعقد على قبول التوبة من كل ذنب فلانا نعلم من حال الصدر الاول انهم

على ذلك واكثر العقول بخلافه وما بينهما فلان الشرك اعظم حالا
واكثر خطرا من قتل المؤمن لان الشرك كفر وقتل المؤمن غايته حاله ان
يكون فسقا فاذا كانت التوبة ماحية للكفر والشرك فيجب ان يكون ماحية
لذنب الفسق اولى واحق ولهذا فان عمرو بن عبيد لما بلغه هذه المقالة
عن الحسن البصري دس اليه من يناظره سرا فقال له السائل ليس يخلو حال
القاتل اما ان يكون كافرا او منافقا او فاسقا فان كان كافرا
فقد قال الله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف وان كان منافقا فقد قال الله تعالى ان المنافقين
في الدرك الاسفل من النار ثم قال الا الذين تابوا وان كان فاسقا
فقد قال الله تعالى في حديث الافك اولئك عند الله هم الفاسقون
ثم قال الا الذين تابوا فقال الحسن للسائل من لقنك هذا فقال
عمرو بن عبيد فقال وما ادراك ما عمرو ورجع عن هذا المذهب
واما ابن عباس فلم يرو عنه الرجوع عن مذهبه في هذا وهو فاسد
لما قررناه فاذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان التي ارتكبها
التائب لا تخلو حاله اما ان تكون بينه وبين الله تعالى او بينه وبين
المخلوقين فهاتان مرتبتان لا تخلو المعاصي عن ان تكون واقعة عليهما
ونحن نقرر الكلام عليهما ونفصله بمشيئة الله تعالى ونقدم الكلام
في المعاصي التي تكون بينه وبين الخلق لكونها اعظم واجمل في التأكيد

المرتبة الاولى في كيفية الخلاص عن

الذنوب التي بينه وبين الخلق واعلم انها لا تخلو اما ان تكون في
النفس او في الدين او في العرض او في الحرمة او في المال فهذه امور تتعلق

بجانب

بجانب المخلوقين وهي اقسام خمسة القسم الاول منها ما يتعلق
بالنفس وهذا نحو القتل عمدا فان الواجب في مثل هذا هو تسليم
نفسه الى اولياء المقتول وهكذا القول في الجناية على الاطراف
فيما يكون الواجب فيه القصاص فان عفوا عن القصاص فالدية
واجبة عليه يسلمها الى اوليائه فان تاب الى الله عن فسق القتل
ولم يسلم نفسه الى الاولياء كانت توبته مقبولة وكان كمن تاب عن ذنب
دون ذنب ومعصية دون معصية القسم الثاني ما يتعلق بالدين
وهذا نحو الاكفار ونسبته الى الكفر والالحاد والزندقة والفسق
فان الواجب عليه في مثل هذا التوبة الى الله تعالى فيما نسبه
اليه والاعتذار اليه وازالة ذلك عن قلبه بكل وجه يجد اليه
سبيلا فان مثل هذا الخطر فيه عظيم لا يبدل فاطع ونصح
له القسم الثالث ما يتعلق بالعرض وهذا نحو الغيبة له
والسب والاذية فالواجب في مثل هذا هو الاعتذار اليه ان
كان قد بلغه وان لم يكن بلغه فلا حاجة الى الاعتذار عن ذلك
لانه ربما اثار عداوة وشحنا في القلوب عظيمة ولكن يستغفر الله
تعالى ويندم على ذلك ويستغفر لصاحبه ويدعو له القسم الرابع
ما يتعلق بالحرمة وهذا نحو الخيانة له في اهله وولده والواجب
في مثل هذا التوبة الى الله والاعتذار اليه ان كان قد علم ذلك
او بلغه فان لم يكن بلغه ولا علم ذلك فلا وجه للاعتذار اليه فيه
لان ذلك يكون اثارة للعناد وتهييجا للعداوة ولكن يستغفر الله تعالى
القسم الخامس ما يتعلق بالمال من غصب وسرقة او غير ذلك من انواع

الأخذ والواجب في مثل هذا هو الرد على صاحبه والاجتهاد في ذلك بكل ممكن يحد اليه سبيلا لان النبي عليه السلام يقول على اليد ما اخذت حتى ترد فان لم يعلم صاحبه كان مردودا الى ورثته فان لم يكن ورثته كان التصدق به هو الواجب وصرفه في بيت مال المسلمين وجملة الامر في ذلك انه مهما امكن من ارضا الخصوم والاعتذار اليهم فانه يفعل وما لم يمكن من ذلك مع بذل الجهد والاجتهاد في ازالته والرجوع في مثله الى الله تعالى ليرضي عنه الخصوم فان في سعة كرمه وعظم جوده ما هو ابلغ من ذلك ●

المرتبة الثانية في كيفية الخلاص عن

الذنوب التي بين العبد وبين الله تعالى ● وهي على نوعين ● فالنوع الأول منها ما يتعلق بفعل القبايح كالزنا وشرب المسكرات واكل الربا وغير ذلك من انواع الكباير والواجب في مثل هذا هو الندم عليه والتلافي لما فرط والتصميم العزم على الا يعود الى امثاله في العمر ● النوع الثاني ما يتعلق بالاخلال بالواجبات وهذا كترك الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك والواجب عليه في مثل هذا هو الندم على تركه والعزم على الا يخل بشيء منها فيما يستقبله من عمره ● وتداركه بالقضاء في كل ما فات فاذا فعل العبد ما ذكرنا فيما بينه وبين الله وندم على ما فرط فقد طهر قلبه وخلص عن درك المعاصي واقبل على ما تعينه في المستقبل من فعل الواجبات والكف عن المحظورات وسقط عنه ما يحذره من ارزاء العقوبة في الآخرة ● واذ قد فرغنا عن ذكر كيفية

خروج المكلف عن الذنوب وعن العقوبة فلنذكر كيفية اسقاط العقوبة بعون الله ولطفه ●

الفصل الثالث في كيفية اسقاط

التوبة للعقوبة ● اعلم ان التوبة اذا حصلت على تلك الشرايط التي قدمناها فلا بد من ان تكون مسقطة للعقاب ● وقد قررناه ودللنا عليه فلا وجه لتكريره ● لكن بقي النظر في انها هل تكون مسقطة للعقاب بنفسها او بالثواب المستحق عليها وهل يعود الثواب الذي قد كان سقط بالمعصية ام لا وهل تشترط الموافاة في التوبة اولا تشترط ● فهذه امور لا بد من كشفها وبيانها ونحن نكشفها انما نكون بان نرسم على كل واحد من هذه الامور التي عددناها مسئلة وجملتها ثلث مسايل ●

المسئلة الأولى في بيان ان التوبة

هل تكون مسقطة للعقوبة بنفسها او بثوابها المستحق عليها ● فنقول ذهب ائمة الزيدية والمعتزلة الى ان التوبة انما تكون مسقطة للعقاب بنفسها لا بالثواب المستحق عليها ● وحكي الخوارزمي عن اقوام من المتكلمين ● زعموا انها تسقط العقوبة بالثواب المستحق عليها

ومعتمدنا في الدلالة على بطلان مذهبهم وجوه ثلثة ● اولها هو ان التوبة في الغالب تطابق الاعتذار في الشاهد كما قررنا من قبل وقد ثبت ان الواحد منا متى اساء الى غيره ثم بالغ في الندم والاعتذار اليه فانه يقبح منه ذمه والعلم بما ذكرناه ضروري ويعللون سقوط الذم بالتوبة والاعتذار فلما دار سقوط الذم على

الاعتذار وجودا وعدما وجب ان يكون هو العلة فيه وان يكون موثرا
في سقوطه ● فهكذا نقول في سقوط العقوبة من رحمه الله تعالى ●
فانها لما كانت متوقفة على التوبة وجودا وعدما وجب ان يكون هي
الموثرة فيه كما قلناه ● وثانيها انا نقول لو كان الموثر في سقوط
العقاب هو استحقاق الثواب بالتوبة كما زعموا لوجب ان يشترك في ذلك
طريق الموازنة كما قلنا في حق الانسان بعد الاساءة والاساءة
بعد الاحسان وكان يلزم على هذا ان لا يسقط عقابه بعد التوبة مطلقا
بل يجب ان ينظر فان كان ثوابه اعظم كان مسقطا لعقابه وان كان
ثوابه اقل كان مسقطا من العقاب بقدره كما قررناه في اعتبار الموازنة
ونقرره فلما علمنا ان العقاب والذم يسقطان لاجل الاعتذار والتوبة
فقط دل على انهما هما المسقطان لذلك بانفسهما من غير واسطة غيرهما
كما حققناه ● وثالثها ان الندم بعد الاساءة والتوبة بعد المعصية
يجريان مجرى الانفعال القبيح بعد قوة الداعي اليه ومتى لم يفعله بعد
قوة الداعي اليه لم يستحق ذما ولا عقابا ● فهكذا بعد الندم والتوبة
فانه لا يستحق عقابا والجامع بينهما ان كل واحد من الندم والتوبة
يخرجه عن ان يكون فاعلا للقبيح فلهذا لم يستحق معهما ذما ولا عقابا
فثبت بما ذكرناه من هذه الوجوه ان اسقاط العقوبة والذم انما
يكونان بالتوبة والاعتذار من غير زيادة عليهما ● وهذا هو مطلوبنا

واحتج المنكرون لما ذكرناه بشبهتين ●

الشبهة الاولى قولهم لو كانت التوبة مسقطة للعقاب بنفسها
للزم ان يكون مسقطة له في دار الاخرة وعند الاحتضار لان ما كان

موجبا

موجبا

لنفسه فان كان الموثر لا يختلف حاله في اسقاط ما يسقطه فلما لم
تكن العقوبة ساقطة بالتوبة ههنا دل على انها غير مسقطة
للعقاب اصلا وهذا هو مرادنا ● والجواب انه هذا معارض
بمثله فانا نقول وهكذا لو اسقطت العقاب بالثواب المستحق عليها
لوجب ان تكون مسقطة له في الاخرة وعند الاحتضار ● فان زعموا ان
مثل هذه التوبة لا يستحق عليها ثواب لاجل الالجاء قلنا وهكذا
نقول فان مثل هذه لا تكون مسقطة للعقوبة لاجل الالجاء من غير فرق
بينهما فبطل ما توهموه ●

الشبهة الثانية قالوا

لا مضادة بين التوبة وبين العقوبة فانه يصح الجمع بينهما واذا كان
لا مضادة بينهما جاز اجتماعهما بخلاف الثواب المستحق على التوبة
فانه يضاد العقوبة كما قررناه في الاحباط والتكفير ● فلهذا اوجب
التساقط فيما بينهما فلولا ان التوبة يستحق عليها الثواب
لما كانت مسقطة للعقاب ● واذا كان الامر كما قلناه وجب اضافة
اسقاط العقوبة الى ما يستحق عليها من الثواب لما بينهما من المنافاة كما
والجواب ان التضاد كالضدين في استحالة اجتماعهما ● ولا شك
ان التوبة والعقوبة وان لم يكن بينهما تضاد فان بينهما ما هو اكبر من
التضاد وهو التناقض ● وبيانه ان العقاب قبل التوبة يحسن فعله وقد
صار بعد التوبة لا يحسن فعله بضرورة العقل وكون الشيء موصوفا
بانه يحسن ولا يحسن متناقض ● فلهذا اقتضينا باستحالة اجتماعهما لا محالة ●

المسئلة الثانية في بيان انه هل يحسن عود

ثواب الطاعات الذي كان يستحقه قبل المعصية او لا يحسن عوده

فيه خلاف فالذى ذهب اليه ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة كالشيخ
ابى على وابى هاشم وقاضى القضاة وغيرهم من معتزلة البصريين الى ان
ماسقط من الثواب لا يعود بعد سقوطه ٭ وذهب الشيخ ابو القسم
وغيره من معتزلة بغداذ الى ان ثوابه يعود ٭ واعلم ان مقصود المسئلة
وفايدتها يحصل بان نذكر كيفية تاثير التوبة فيما تؤثر فيه ثم نذكر
الكلام على صحة ما نقوله ٭ ثم نذكر بطلان ما يقوله البغداذيون ٭
فهذه مقامات ثلثة بها يحصل ثمرة المسئلة ٭

المقام الاول فى كيفية تاثيرها واعلم

انا قد ذكرنا القول فى كيفية الموازنة وبينا المذاهب فيها وذكرنا ما
نختاره فى ذلك وشيخنا شرحنا سابقا فلطايفه المسمى الحق هذه المسئلة
وقد ذكرنا ان المختار عندنا ما نقوله الخوارزمى فى الموازنة وهو ان
العبد اذا فعل طاعة فانه يستحق عليها مقدارا معلوما من الثواب
ثم لا يزال تلك الطاعة ثوابه مستمرة على التولد على مر الاوقات
وتكررها ٭ ثم اذا فعل العبد كبيرة بعدها فانها تسقط ثواب الطاعة
وتكفها عن التولد فاذا احدث التوبة عن تلك الكبيرة كان تاثيرها
فى امرين ٭ احدهما فى اسقاط ما زاد على ثواب تلك الطاعة الى كان
فعلها لان بعض عقاب الكبيرة تقابل ثواب الطاعة على جهة الموازنة فتساقطا
وبعضه بقى زايدا على ثوابها فيستحق دايما ثم يسقط بالتوبة ٭ وثانيهما
ان يكون تاثيرها فى ثمرة الطاعة عن التولد فيكون تاثير التوبة فى هذين الامرين
كما قررناه ٭ وهذا الكلام فى جانب المعصية فان العبد اذا فعل معصية
كبيرة

كبيرة فانه يستحق عليها مقدارا معلوما من العقاب ثم لا يزال تلك
المعصية تولد على مر الاوقات وتكررها ٭ ثم اذا فعل العبد
بعدها طاعة فانها تسقط عقاب تلك المعصية وتكفها عن التوليد
فى مقدارها وبقى الزايد من الطاعة مولدا على تكرار الاوقات ٭ ثم اذا
ندم على تلك الطاعة كان ندمه هذا مؤثرا فى امرين ٭ احدهما
فى اسقاط ما زاد على عقاب تلك المعصية الى كان فعلهما لان بعض
ثواب الطاعة يقابل عقاب تلك المعصية على جهة الموازنة فيتساقطان وبقى
زايدا على عقاب المعصية فيستحق دايما ثم يسقط بالندم ٭ وثانيهما
ان يكون تاثيرها فى ثواب ـــ مانعها عن التوليد فيكون مولدة فى المستقبل
كما ذكرناه فى الندم على المعصية من غير فرق ٭ فحصل من مجموع
ما ذكرناه هاهنا ان الطاعة والمعصية يتوازنان فى استحقاق الثواب
والعقاب فى كل وقت من اوقات الاستقبال لا الى نهاية فاذا وجدت
المعصية الكبيرة بعد الطاعة تقابل المستحقان من الثواب المستحق
على الطاعة والعقاب المستحق على المعصية فيتساقط المتساويان
منهما وبقى الزايد من العقاب مستحقا على الدوام وما سقط من المستحقين
فانهما يمتنعان من التوليد فى المستقبل وبقى المعصية مؤثرة فى العقاب
الزايد على الثواب الساقط ٭ فاذا طرت التوبة على المعصية اسقطت
العقاب الزايد على الثواب الساقط وازالت المانعة عن الطاعة فى
المستقبل واذا عرفت هذا فى جانب الطاعة فاعرفه فى جانب المعصية
كما قررناه من قبل فهذا تقرير الكلام فى المخاطبة والموازنة على الوجه

الذي ذكره الخوارزمي ●

المقام الثاني في اقامة الدلالة

على ما قلناه ● والمعتمد في ذلك مسلكان الاول منهما هو ما حققناه وهو ان التوبة تسقط الزائد من العقوبة وتزيل المانعة للطاعة لان هذين الامرين هما الباعثان للمعصية والتوبة تجعل المعصية كانها لم تكن وتزيل كل اثر ثابت لها وذلك الاثر هو الزائد من العقوبة والمانعة ● واذا تقرر هذا فنقول اما الثواب الساقط مما تعالله من العقاب المستحق على فعل الكبيرة فانه لا يعود كما قاله شيوخ البصريين لكن طاعاته السالفة قبل المعصية اذا زال المانع لها من العقاب بالتوبة فانها تكون مولدة للمدح والثواب في الاوقات المستقبلة واذا كان الامر كما قلناه بطل ما يقوله الشيخ ابو القسم واصحابه من ان الثواب المستحق على الطاعة يعود لانه لا وجه لاعادته بعد سقوطه ● وانما يعود الطاعة فتكون مولدة في المستقبل لا محالة ● لا يقال فيلزم على هذا ان العبد اذا عصى ثم اطاع فانه تتساقط المستحقات كما قلتم فلو قدرنا انه ندم على هذه الطاعة فهل يقولون بان المعصية الاولى تعود فتكون متولدة للعقاب في الاوقات المستقبلة كما قلتم في التوبة عن المعصية ● لانا نقول هذا هو الذي نريده ونذهب اليه فان حال الطاعة كحال المعصية فيما ذكرناه من غير فرق بينهما ● ولهذا نجد التفرقة بين من عصى وندم على معصيته ● وبين من اطاع ثم عصى وندم على هذه المعصية ● فان حال من سبقت معصيته طاعات كثيرة

كحال

كحال معصية من لم تسبقها طاعات فان تلك الطاعات التي تكون سابقة للمعصية لا بد من مراعاتها واعتبارها وليس يكون اعتبارها الا على التقرير الذي ذكرناه ● ويؤيد ما ذكرناه ان حال من فسق كحال قاتل امير المؤمنين والخروج عليه والمحاربة له ثم تاب بعد تقدم الطاعات الكثيرة منه ليس كحال من لم يسبق فسقه طاعات كثيرة فان حال طلحة والزبير ليس كحال غيرهما ممن فسق وتاب فلا بد من ملاحظة تلك الطاعات السابقة على التحقيق الذي ذكرناه ● وهكذا الكلام في جانب المعصية فانا نجد التفرقة بين من عصى ثم اطاع ثم ندم على هذه الطاعة وبين من اطاع ثم ندم على هذه الطاعة من غير تقدم معصية سابقة فان تلك المعاصي ملحوظة معتبرة وليس يكون اعتبارها الا على ما ذكرناه ● لا يقال فما يقولون اذا كانت المعصية صغيرة وتاب منها هل يسقط عقابها بهذه التوبة او لا يسقط ● لانا نقول ان عقاب الصغيرة ساقط لا محالة في مقابلة ثواب فاعلها فلا يتصور سقوطه بالتوبة وانما تكون هذه التوبة مؤثرة في استحقاق الثواب بفعلها وفي ازالتها مانعة الطاعة من ان تكون مولدة في الاوقات المستقبلة ثوابا فهذا هو تقرير الكلام في الاستدلال على المسلك الذي اخترناه

الخوارزمي واصحابه ●

المسلك الثاني في الاستدلال

على منهاج كلام الشيوخ ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من علماء البصريين وتقريره على ما قالوه هو ان الثواب الذي استحق على الطاعة قد سقط بما قابله من المعصية وكل ما سقط من الثواب فلا وجه يقتضي اعادته بل يسقط بالكلية لانهم لا يعتمدون على هذا الدليل الذي ذكره الخوارزمي

فثبت بما ذكرناه انه لا وجه لاعادة الثواب الساقط بالتوبة كما
زعمه البغداذيون ●

المقام الثالث في بطلان ما توهموه

فلنورد ما جعله ابو القسم حجة له ونبطله ثم وقد تمسك اولئك بشبهتين
الشبهة الاولى قولهم وجدنا تفرقة ضرورية بين من احسن الى غيره
ثم اساء اليه ثم اعتذر اليه في هذه الاساءة وبين من اساء الى غيره ثم اعتذر
اليه من غير ان يتقدمه احسان ولا وجه لتلك التفرقة الا لان يرجح
الاول على ذلك الاحسان قد عاد بالاعتذار اليه والا لكان
يجب استواء الحال فيهما فلما وجدنا التفرقة بينهما بالضرورة دل على
ذلك على ما قلناه ● والجواب عما ذكره الخوارزمي فلان
التفرقة بين من اعتذر من سبق منه احسان وبين من لم يسبق منه احسان
ليس من حيث انه عاد مديحه المستحق من قبل الذي سقط بالاساءة بل
انما وقعت التفرقة لانه زال المانع من تأثير احسانه المتقدم الذي يكون
موثرا في المدح في المستقبل ● فلهذا الوجه افترقا لا من حيث ما زعموه
واما على كلام البصريين اصحاب ابي هاشم فلان التفرقة انما وقعت
من حيث انه لا بد من اعتبار الموازنة بين من نستحقه على احسانه الثابت
وبين من لا نستحقه على هذه الاساءة ولسنا نشك عن احد حالتين ●
اما ان نقول بانه لم يحبط كل ما فعله من الاحسان بهذه الاساءة
واما ان نقول بانه قد احبط جميع ما استحقه من الاحسان
لاجل هذه الاساءة ● فعلى هذا تكون التفرقة واقعة على الوجه الاول
من حيث ان بعض احسانه باق لم يحبط بالاساءة ويكون التفرقة
واقعة على الوجه الثاني من حيث ان الاحسان وان كان قد احبط كله

لكنه قد اثر في زوال بعض اجزاء الاساءة فالى هذا مرجع التفرقة عند
هؤلاء فبطل ما توهموه ●

الشبهة الثانية

قالوا التوبة
تسقط عقاب المعاصي السالفة لا محالة كلها وهذه المعاصي كالمانعة
من ثواب الطاعات فاذا سقطت هذه المعاصي بالتوبة والاعتذار
وجب عود الثواب الساقط وهذا هو المطلوب ● والجواب
عما ذكروه في هذه الشبهة يجري على نحو مما ذكرنا في الجواب
عن الشبهة الاولى ● اما على ما حققناه من مذهب الخوارزمي فلان ثواب
الطاعة يسقط بالموازنة ويكون كل واحد منهما موثرا في الاخر والذي
يسقط بالتوبة من المعصية الكبيرة هو الزايد على ثواب فاعلها فاما
المقابلان من المستحقين قبل التوبة فقد تساقطا فلم يكن للتوبة
موثرة في اسقاط عقاب ساقط فلهذا لم يتصور عوده بالتوبة كما زعموا
واما على مذهب البصريين من اصحاب ابي هاشم فلان الساقط من ثواب
الطاعة قد بطل بالكلية فلا وجه لاعادته ● فثبت بما ذكرناه
ان الثواب الذي سقط من قبل بالمعصية لا يعود بالتوبة كما توهموا
وبطل ما تعلقوا به ● لا يقال فما رأيكم فيمن احسن الى غيره ثم
اساء اليه اساءة عظيمة ثم لم يعتذر عن هذه الاساءة بل احسن اليه احسانا
عظيما ● هل يعود مدحه على قدر اساءته هل يعود احسانه المتقدم على هذه الاساءة
موثرا في مدحه في المستقبل كما في التوبة والاعتذار او لا يعود اصلا
لانا نقول بل لا يعود والفرق بين الاحسان وبين التوبة
هو ان التوبة تسقط المعصية والاساءة بنفسها من غير واسطة بخلاف
الاحسان فانه انما يسقط اثر الاساءة بواسطة استحقاق المدح في مقابلته

المستحقات وتساقطا لمتضمن الاساءة كانها لم تقع بل بقيت مؤثرة
على حالها فيما كانت مؤثرة فيه من قبل فلهذا لم تزل عما تعلق بها للاستحقاق
السابق من تأثيره في المستقبل فلهذا لم تعد تأثيره في المستقبل بخلاف
التوبة فانها تسقط المعصية بنفسها فلهذا عاد الاحسان مؤثرا
في المستقبل فافترقا

المسئلة الثالثة في بيان ان التوبة

اذا حصلت مستكملة لشرائطها هل تعتبر فيها الموافاة ام لا فالذي
ذهب اليه ائمة الزيدية وشيوخ المعتزلة انه لا معنى لاعتبار الموافاة
في صحتها ومعنى الموافاة هو ان من تاب عن القبيح لقبحه وعزم على ان لا
يعود الى امثاله في القبح فان عقابه يسقط لاجل هذا الندم في الوقت
ولا يعتبر في سقوطه انه لا بد من موافاته للقيمة وهو على هذه التوبة
من غير تغيير وزعم بشر بن المعتمر من معتزلة بغداد انه لا بد من اعتبار
شرط الموافاة في هذه التوبة وهو ان يوافي القيامة وهو عليها من غير تغيير
والمعتمد في بطلان مذهبه وجهان احدهما ان الادلة
العقلية والشرعية قد دلت على ان التوبة مسقطة للعقاب
من غير منزلة لهذا الشرط الذي ذكروه فيجب بطلانه وثانيهما ان
نظير التوبة في الشاهد هو الاعتذار وقد تقرر انه لا يعتبر في اسقاطه
للذم الموافاة فيجب القضاء ببطلانه وقد قدمنا في الوعيد عند ذكر
الاستحقاقات بطلان ما قاله بشر المعتمر في اعتبار الموافاة فيها
فهذا ما اردنا ذكره في التوبة من احكامها وشروطها

تنبيه

تنبيه اعلم ان المعصية في وقوعها جهتين عامة
وخاصة فالجهة الاولى وهي العامة هي جهة كونها معصية ووجه
كونها عامة هو انها تقع معصية من غير ان تكون اساءة كما نقول في
فعل هذه المعاصي التي تكون بين العبد وبين الله تعالى نحو الزنا وشرب
المسكر والاخلال بالواجبات نحو ترك الصلاة والصوم وغير ذلك
من المعاصي التي تكون بين العبد وبين الله تعالى ومن هذه الجهة يلحق هذه
المعاصي ذم ويتبعه العقاب من جهة الله تعالى لان هذه الجهة راجعة
الى الله تعالى فلهذا استحق في فعلها ذم ويتبعه عقاب كما ذكرنا
الجهة الثانية وهي الخاصة وهي كونها اساءة وهذا نحو القبائح
التي تكون بين العبيد فيما بينهم نحو الظلم والقتل من الافعال ونحو
ترك قضاء الدين ورد الامانة من الاخلال بالواجبات وغير ذلك من
انواع الاساءات فيما بينهم ومن هذه الجهة يلحق هذه المعصية
ذم ولا يتبعه عقاب وهو الذم الذي يختص المساء اليه ويكون من جهته
لاجل الاساءة اليه فانه ذم لا يتبعه عقاب **فاذا تقرر**
هذه القاعدة فنقول من اساء الى غيره ثم تاب الى الله تعالى ولم
يعتذر عن هذه الاساءة الى صاحبها وهكذا من اعتذر الى غيره من تلك
الاساءة ولم يتب الى الله تعالى من هذه المعصية لانه قد اجتمع في هذه
الاساءة وجهان احدهما كونها معصية وهو العام وثانيهما كونه
اساءة الى هذا الشخص وهو الخاص فلو ندم على احدهما دون الآخر هل تصح
توبته وتنفعه ام لا فذكر قاضي القضاة عبد الجبار بن احمد ان اعتذاره من
تلك الاساءة تصح دون توبته الى الله تعالى فاما توبته الى الله تعالى فلا

تصح من غير اعتذار من تلك الاساءة ○ قلنا ووجه الفرق بينهما
هو انه يلزمه الاعتذار من الاساءة لانها اساءة ○ والتوبة منها انما
تكون لانها معصية وهما وجهان مختلفان تصح ان تكون نادمًا على احدهما
دون الاخر كما انه يصح ان تكون معتذرًا الى زيد دون عمرو ○ فلما اذا
تاب فانه يلزمه ان يندم على المعصية لانها معصية ولا شك ان الاساءة
معصية فلهذا لم يصح ان تكون نادمًا على احدهما دون الاخر فهذا ما ذكره
قاضي القضاة في الفرق بينهما ○ وفيه نظر على مذهبه لانا قد حكينا
عنه انه لا تصح التوبة من معصية دون معصية ○ فكيف يقال
انه يصح اعتذاره عن الاساءة من دون توبة ولا شك ان ترك التوبة
معصية ○ وفي هذا عود الى القول بصحة التوبة عن معصية
دون معصية ○ كما قررناه من قبل وهو تكلف لمذهبه ○ وانما يصح هذا على
الوجه المختار الذي قررناه فيما سلف ○ وهو انه يصح ان تكون نادمًا على ذنب
دون ذنب ومعصية دون معصية ○ فلهذا صح ان تكون نادمًا على هذه
الاساءة ومصرًا على ترك التوبة الى الله تعالى ○ وقد مضى الكلام عليه
وقد فرغنا من الكلام في التوبة وبتمامه يتم الكلام في الباب الرابع
من الاسماء والاحكام ونشرع الان في الباب الخامس وهو الكلام في الامامة
وهو اخر ابواب الكتاب والحمد لله رب العالمين ○

الباب الخامس في ذكر حقائق

الامامة واحكامها ○ اعلم ان معنى الامامة في لسان اهل الشريعة
هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص ○ فقولنا رياسة عامة يحترز به

عن الامير والرئيس والقاضي فان رياسة هؤلاء ليست على العموم
على كل احد كرياسة الائمة ○ وقولنا لشخص من الاشخاص يحترز به
عن النبي فان الواحد منهم غير معتبر وانما يكون على قدر المصلحة
في الوحدة والتعدد ○ ويحترز به ايضًا عن الامة اذا اجتمعوا لعزل
الامام عند فسقه فان مجموع كل الامة ليس يكون شخصًا واحدًا ○
واعلم ان الاستقصاء في ذكر اصول هذا الباب وفروعه غير لائق
بكتابنا هذا لكثرتها وتشعبها ○ وقد افرد العلماء في ذلك كتبًا مستقلة
ولكنا نذكر الاهم من مسائله ففيه غنية وكفاية ○ ولما كان كل
امر لا ينفك عن ان يكون له مبدأ ومقصد ونهاية فلاجرم رسمنا النظر
في الامامة على هذه الامور الثلاثة ونقرر ما نريد من ذكر مسائلها
عليها ولعلها وافية بالغرض ومفيدة للمقصود من اصولها وفروعها
بمشيئة الله تعالى ○

النظر الاول في مقدمات الامامة وسوابقها

وفيه فصول ثلثة ○

الفصل الاول في اقامة الدلالة

على وجوبها فنذكر الخلاف من اهل القبلة في وجوب الامامة ثم نقيم
الدلالة على ما نقوله ثم نذكر اسولتهم على وجوبها فهذه مقامات
ثلثة ○ المقام الاول في ذكر الخلاف بين اهل القبلة في وجوبها
فمنهم من انكر وجوبها ومنهم من اعترف به فهاتان فرقتان في خلافهم ○

المرتبة الاولى

وهم المعترفون بوجوب نصب الائمة وهم الاكثرون من اهل القبلة والجماهير من علماء الامة ثم هم مختلفون في طريقها بعد اتفاقهم على وجوبها فمنهم من جعل طريقها العقل ومنهم من جعل طريقها الشرع ومنهم من جعل طريقها العقل والشرع جميعا فهذه ثلاث فرق نفصل اقوالهم فيها ونحكيها بعون الله تعالى

الفرق الاول

الذين زعموا انه لا طريق اليها الا العقل وحده وهؤلاء هم جمع من المذاهب السبعية والاثنا عشرية فانهم يذهبون الى ان الامام من الالطاف العظيمة في الطاعات والكف عن المحرمات قالوا فيجب على الله تعالى الا يخلي الزمان عنه لما فيه من المصلحة للخلق ثم اختلفوا في وجه الحاجة اليه فاما السبعية فزعموا ان الحاجة الى الامام ليستفاد منه معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وعدله وحكمته وما يجوز عليه وما يستحيل وقالوا ان هذه المعارف لا يمكن تحصيلها الا من جهة الامام ولا يمكن معرفتها على حقايقها الا من جهة الامام واما الاثنا عشرية فزعموا ان الامام لا يحتاج اليه في معرفة الله تعالى ولا في معرفة صفاته وانما يحتاج اليه ليكون لطفا في الدين ومصلحة في اداء الواجبات العقلية والشرعية والكف عن المحرمات العقلية والشرعية

واما الفرق الثاني

وهم القايلون بانه لا طريق الى وجوب الامامة الا الشرع وحده فهم ايمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والاشعرية فان هؤلاء قد اتفقوا على انه لا طريق الى وجوب نصب الائمة الا الشرع وقالوا ان الامام لا اشكال في كونه لطفا ومصلحة للخلق لكن العلم بكونه لطفا انما يكون طريقه الشرع فلهذا كان

طريق وجوبه الشرع

واما الفرق الثالث

فهم الذين زعموا ان العقل والشرع طريقان موصلان الى وجوبها وهؤلاء هم الجاحظ والكعبي وابو الحسين البصري والمهدي الشيخ كلام للواردي وهؤلاء زعموا انها واجبة بالعقل وان لكنهم لا يقولون بان وجه وجوبها هو كونها لطفا كما تقوله الاثنا عشرية ولا لكونها طريقا الى معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته كما تقوله السبعية وانما يكون طريق وجوبها عندهم وانما كان لانه يندفع بها ضرر عظيم عن الخلق لان الناس اذا كان لهم رئيس يكفهم عن الظلم والتظالم كانوا معه اقرب الى اتيان الواجبات والكف عن المحرمات فلهذا قالوا بوجوب نصبه لهذا الوجه فهذه اقوال القايلين بوجوب نصب الائمة

المرتبة الثانية

وهم المنكرون لوجوب نصب الائمة فهؤلاء هم هشام بن عمرو الفوطي وابو بكر الاصم وصنف من النجدات من الخوارج ثم اختلف هؤلاء فزعم الاصم انه لا يجب نصب الائمة في كل وقت وانما يجب نصبه عند ظهور الظلم والتظالم بين الخلق ليدفع بنصبه ظلم الناس وتظالمهم فاما اذا لم يكن ثم ظلم ولا تظالم فلا وجه لنصبه واما هشام الفوطي فزعم على ان الامر على عكس ذلك وقال انه لا يجب نصبه عند ظهور الظلم والتظالم بين الخلق وقوة الظلمة لانهم ربما قتلوه لاستنكافهم عن الدخول تحت طاعته فيصير نصبه سببا لثوران الفتنة ويكون زيادة في البلوى ويكون الضرر به اعظم فاما عند عدم الظلمة وخلو الزمان عنهم فانه يجب نصبه لاظهار شعار الاسلام واقامة واجباته وقوة شوكته واما النجدات من الخوارج

وصاد بن عمرو فلم يوجبوا نصب الإمام في حال من الحالات فهذا هو
الكلام في تفصيل المذاهب في وجوب الإمام وعدم وجوبه ●

المقام الثاني في تقرير المختار من هذه

المذاهب ● والحق عندنا ما عليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة
والمحققون من الأشعرية وهو أن الطريق إلى وجوب الإمامة هو الشرع
لا غير ● ومعتمدنا في الدلالة على ذلك مسالك ● المسلك الأول الإجماع
وتقريره أما نقول أمر الله تعالى بإقامة الحدود على مرتكبيها في قوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ● وقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وكذلك القول في سائر
الحدود كالقاذف والشارب ● وقد أجمعت الأمة على أنه لا يتولى
إقامة الحدود إلا الأئمة أو من يلي من جهتهم وإذا كان لا يمكن إقامة
الحدود الواجبة إلا بواسطة الأئمة كان الأمر بإقامة الحدود
أمرا بنصب الأئمة لأن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا
للمكلف فهو واجب أيضا فإذن نصب الأئمة واجب لما ذكرناه وهذا
هو المطلوب ● لا يقال ليس يخلو حال الأمر بقطع يد السارق
إما أن يكون مشروطا بنصب الإمام أو لا يكون مشروطا به فإن كان مشروطا
لم يثبت وجوب قطع يد السارق إلا عند وجود الإمام ولا شك
أن الأمر بالشيء إذا ورد مشروطا بشرط فإنه لا يجب على المأمور تحصيل
ذلك الشرط فإن الأمر بالزكاة لما ورد مشروطا بملك النصاب لم يجب
على المكلف تحصيل النصاب ليؤدي منه الزكاة وأما إن لم يكن مشروطا

به فحينئذ لا يلزم من وجوب قطع السارق وجوب نصب الإمام
لأنا نقول بل هو مشروط بنصب الإمام ● قوله لا يجب نصب الإمام
كما لا يجب تحصيل النصاب للزكاة ● **قلنا الجواب عما ذكره**
يستدعي الفرق بين ورود الأمر مطلقا وبين وروده مشروطا
مع كون المأمور به موقوفا على الشرط في كلا الوجهين ● والأمر
المشروط هو الزكاة فإن الأمر بها موقوف على حصول ملك النصاب
ولا يتوجه الأمر بها إلا عند وجوده وحصوله ● والأمر المطلق هو
الصلاة فإن الأمر بها مطلق غير مشروط بالطهارة فإن الصلاة
في نفسها متوقفة على الطهارة فإنا نعلم بالضرورة الفرق بين
ما إذا أمرنا بالصلاة أمرا مطلقا حاذفا مع علمنا بأن الصلاة مشروطة
بالطهارة وبين ما إذا أمرنا بالصلاة أمرا مشروطا بالطهارة فإنه
يجب تحصيل الشرط في الأول وإلا خرج الأمر عن كونه أمرا ولا يجب
تحصيله في الثاني لأنه لا ينقض حقيقته فإذا عرفت هذا الفرق بينهما
فنقول الأمر بالقطع ورد مطلقا غير مشروط بوجود الإمام وقد
أجمعوا على وجوب اشتراطه فلهذا يجب نصبه وإلا كان الأمر بالقطع
لغوا لا فائدة فيه بخلاف الأمر بالزكاة فإنه ورد مشروطا بالمال
فلهذا لم يكن واجبا إلا عند وجود المال فوضح ما قلناه وظهر
الفرق بين ورود الأمر مطلقا ووروده مشروطا كما حققناه ●

المسلك الثاني هو أن الصحابة بعد وفاة

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ● أجمعوا على وجوب نصب الإمام
ويدلنا على ذلك ما روي أنه لما توفي عليه السلام خطب أبو بكر

وقال — انما الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن
كان يعبد الله فان الله حي لا يموت لا بد لهذا الامر من يقوم به فانظروا
رحمكم الله وهاتوا اراءكم فبادروا من كل جانب يقولون صدقت صدقت
ولم يقل احد منهم انه لا حاجة لنا الى الامام ثم بكروا الى سقيفة
بني ساعدة وتركوا اهم الاشيا وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم
وبادروا الى نصب الامام والنظر فيه اهم من ذلك وعلى الجملة فحرصهم ولهفتهم
عقيب موته عليه السلام دلالة قاطعة على اعتقادهم لوجوب ذلك
ولزومه • لا يقال — كيف يمكن دعوى الاجماع على وجوب نصب
الامام وقد حكي الخلاف عن طوائف من اهل القبلة وكيف ينعقد الاجماع
مع وقوع المخالفة • لانا نقول — انا ادعينا اجماع الصدر
الاول من الصحابة والتابعين بعدهم وخلاف من خالف انما يكون بعد
انعقاد الاجماع فلا يلتفت الى خلافه واذا كان الاجماع منعقدا
من قبل خلافهم كان حجة عليهم وكان خلافهم حراما لاجل مخالفتهم
الاجماع القاطع • وعلى ان من خالف في وجوب نصب الامام شذوذ لا يلتفت
الى اقوالهم • ومن العلماء من لم يعدهم في الاجماع •

المسلك الثالث انا نقرر الاجماع على

وجه اخر وحاصله هو ما علمنا من تشددهم في العهد عقيب موت كل امام
مثل ما كان من عهد ابي بكر الى عمر وما كان من جعل عمر الامر شورى
ثم ما كان عند قتل عثمان من فزعهم الى امير المؤمنين وعقد البيعة له •
وصول — اهتمامهم بذلك ومسارعتهم اليه ومواظبتهم عليه
دلالة قاطعة على اعتقادهم لوجوبه وما دل على ان اجماعهم حجة قاطعة

فو

فوجوبه دال على صحة ما قلناه • لا يقال انه اتى على الصحابة من وقت
عليهم اوقات ولا امام هناك قائم في خلال هذه الفترة ولم يكن منهم
تقصير في طلبه فلما كان ذلك دليلا على ان نصب الامام غير واجب
لانا نقول — هذا فاسد فانه لا يمتنع ان يقوم بها ما لا يوجد فيه
من تصلح للامامة على الفور واذا كان الامر كما قلنا فلا بعد ان
تأخر اقامتهم له للنظر في حاله والاستواء في امره • ومثل هذه
الامور تحتاج الى تاني فيها والتبصر في شأنها فالتأخر لمثل هذا العرض
جائز ولا يدل على ان النصب غير واجب لما ذكرناه • فقد تقرر
من هذه المسالك وجوب نصب الامام شرعا •

المقام الثالث في ايراد الاسئلة على هذه

القاعدة والانفصال — عنها • السؤال الاول قولهم لو وجب
نصب الامام لكان وجوبه لا يخلو حاله اما ان يكون لفائدة او لغير فائدة
ومحال — ان يكون نصبه لغير فائدة لانه يكون خطأ وعبثا • وان
كان نصبه لفائدة فتلك الفائدة لا يخلو حالها اما ان تكون دينية
او دنيوية • فان كان لفائدة دينية فهي اما لانه يكون اصلا في معرفة
الله تعالى ومعرفة صفاته كما تقوله الملاحدة والسبعية لعنهم
الله • واما ان يكون لغير ذلك من كونه لطفا في اداء الطاعات
والكف عن المحرمات كما تقوله الاثنا عشرية والعثمان عندكم
باطلان • فبطل ان يكون نصبه لفائدة دينية • وان كان نصبه
لفائدة دنيوية فهي اما طلب نفع وطلب النفع غير واجب بالاتفاق

فلا يجب واجب لاجله او يكون من اجل دفع الضرر ودفع الضرر
مقدور دفعه بالعقول فلا يحتاج الى نصب الامام فبطل ان
يقال ان نصب الامام واجب والجواب ان نصب
الامام فيه فايدتان احداهما دينية سوى ما يقوله الملاحدة من كونه لصلاحهم
في معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وسوى ما تقوله الاثنا عشرية
من كونه لطفا في الطاعات والكف عن المحرمات وتلك الفايدة
هي اظهار شعائر الدين كالجهاد وحفظ الحوزة واقامة الحدود
ونصب الاحكام وغير ذلك من الامور الدينية الفايدة الثانية
دنيوية وهي دفع الضرر عن الخلق فانهم لا ينفكون من الايذاء والتعدي
بعضهم لبعض وفي هذا غرض عظيم ومقصد كلي فهاتان فايدتان
عظيمتان في نصب الائمة نعم اما وجوبه
فلا نعلم الا بالادلة الشرعية كما قررنا وسنقرر بطلان كلام
من يقول بوجوبها عقلا بمشية الله تعالى

السؤال الثاني نصب الامام يتضمن الاضرار

بالخلق وما كان فيه ضرر استحال القول بوجوبه فالقول بوجوب
نصب الائمة باطل وانما قلنا ان نصب الائمة يتضمن الاضرار بالخلق
فلانهم ربما استنكفوا عن الدخول تحت طاعته فيؤدي ذلك الى المحاربة
وربما قتلهم وربما قتلوه معظم ثوران الفتنة وتشتت الدين بنصبه
وفي هذا ضرر عظيم على الخلق وانما قلنا انما كان فيه ضرر استحال
القول بوجوبه فهذا ظاهر لان الاضرار بالخلق قبيح فلا يكون واجبا

والجواب

والجواب ان ما ذكروه امر موهوم لا اصل له ولا حقيقة
لثبوته بل الظاهر ان في نصب الائمة صلاحا للخلق وقطعا لشجارهم
وكفا للتظالم فيما بينهم بل نقول انه لا يمتنع ان يكون في ترك نصبه
اضرار بالخلق وتركا لمصالحهم واخلالا بامورهم واذا كان الامر
كما قلنا وجب ترجيح نصبه على تركه نصبه للغرض الذي ذكرناه
وبطل ما توهموه

السؤال الثالث قالوا اجمعت

الامة على ان الطريق الى الامامة ليس الا احد امور ثلاثة النص والا
او الدعوة ولكن الدعوة والنص باطلان بما تذكره المعتزلة دليلا
على فسادهما والاختيار ايضا باطل بما يذكرونه دليلا على فساده
ايضا واذا كان لا طريق الى الامامة الا احد هذه الامور الثلاثة
وكلها فاسدة بما ذكرناه فاذن لا طريق الى الامامة فلهذا قلنا
ان نصب الائمة غير واجب والجواب انا سنوضح القول
في بيان طريق الامامة وتعيين الوجه المختار من هذه الوجوه بمشية الله
تعالى على ان فيما ذكروه ابطالا لما اجمعت عليه الامة وخروجا للحق عن
ايديهم فيجب ان يكون باطلا

السؤال الرابع قالوا

شرط الامامة الورع والاجتهاد وضبط علوم الاجتهاد امر صعب
واحراز شروطه متعذر فربما يستغرق الانسان في بعض علومه
واحرازها معظم عمره فلا يحصل منه على مطلوبه فكيف حاله اذا اراد
احراز جميعها واذا كان احرازها متعذرا كان نصب الامام ايضا
متعذرا وهذا هو مطلوبنا والجواب من وجهين اما اولا

فان قلنا ان الاجتهاد ليس شرطا في الائمة وان امامة المقلد صحيحة
جائزة لم يلزمنا ما قلتموه • اذ كان قد احرز سائر الصفات
من الورع وحسن السياسة والتدبير كما سنوضحه من بعد بمشية الله
تعالى • وان قلنا ان الاجتهاد شرطا في الائمة وان امامة المقلد
ليست صحيحة • فنقول ان كان الاجتهاد ممكنا فنصب الامام
واجب وان كان غير ممكن لم يجب شرطه لانا انما نوجب نصب الامام
مع الامكان • فاما مع الاستحالة والتعذر فلا • واما ثانيا
فانا سنوضح الكلام في علوم الاجتهاد ونبين امكان تحصيلها ومقدار الواجب
منها وما لا يجب فيسقط ما تعلقوا به هاهنا واوردوه •

السؤال الخامس لو وجب

نصب الامام لكان لا يخلو حاله اما ان يجب نصب امام واحد او اكثر والاول
باطل لانه يستحيل ان يكون امره نافذا في قصبة واحدة في جهة المشرق
والمغرب دفعة واحدة • والثاني ايضا باطل لان الاجماع منعقد
على بطلان امامين في وقت واحد فاذا بطل هذان القسمان بطل
القول بنصب الائمة كما قلناه • والجواب ان المحال انما يلزم
اذا كان مقيدا للقصبة الواحدة في المشرق والمغرب بنفسه
فاما اذا كان انفاذه لها بسبب الامراء وتفريق القضاة والولاة فان
ذلك غير متعذر كما علمناه من حال الخلفاء في جميع الاقطار والآفاق

السؤال السادس لو كان نصب الامام واجبا

كما زعمتم لكان لا وجه لوجوبه الا لان يكون كذلك للائمة في جميع

ما يكون

ما يكون صلاحهم من فعل او ترك ولو كان الامر هكذا لكان لا يتم الامامة
الا برضى الجميع منهم وهذا امر متعذر لان فيهم من لا يرضى ومنهم
ايضا من لا يكون لرضاه حكم فيجب القول ببطلان وجوب نصب الائمة
كما قلناه • والجواب من وجهين اما اولا فلان ما ذكروه
ان كان قادحا في وجوبها فهو بعينه قادح في حسنها ومن خالفنا
في وجوبها لا يمنع من حسنها وهذا الذي ذكروه يمنع من حسنها
واما ثانيا فلانا لا نجعله وكيلا على الحقيقة وكيف يكون وكيلا
على الحقيقة وربما يتصرف في امور على سخط من اهلها وكراهة كما يقوم
فيها بين اصحابهم • فاما قولهم ان فيهم من يرضى ومنهم من لا يرضى فتنوع
الكلام في هذا عند الكلام فيما يكون به الامام اماما وما يكون طريقا
اليها بعون الله تعالى •

السؤال السابع لو كان نصب

الامام واجبا كان نصبه ليس الا لانه من مصالح الدين ولو كان
الامر كما زعمتم لكان لا يجوز فقده لان في فقده اخلالا بمصالح الدين
وتعطيلا لها وفي علمنا بخلو بعض الازمان عن الائمة دلالة على
ان الامامة غير واجبة وان نصب الائمة لا يتوجه وجوبه •
والجواب انه مسئلة خلاف بين الشيخين فعند الشيخ ابي هاشم
ان الوجه في وجوب نصب الامام انما هو من اجل مصالح الدنيا وانتظامها
ودفع الظلم والتظالم بين الخلق وايصال الحقوق الى مستحقيها
وكف الناس عن ظلم بعضهم لبعض فعلى هذا لا يتوجه ما ذكروه
من السؤال • واما الشيخ ابو علي فعنده ان الامامة انما وجبت
لاجل مصالح الدين فعلى هذا اذا فقد فلا بد من ان يفعل الله تعالى مصلحة

نجده

من جهته ليسد مسد قيامه ووجوده لئلا يكون في فقده إخلال بمصالح الخلق
وذلك غير جائز على الله تعالى ۝ وعلى هذا أبطل ما توهموه بهذه الأسولة أسئلتهم
على وجوب الإمامة ولهم أسولة غير هذه ركيكة ۝ ومن عرف ما ذكرناه هاهنا أمكنه
عليه إبطالها وإفسادها ۝ **تنبيه** اعلم أنا وإن قلنا بأن
نصب الإمام واجب من جهة الشرع فلسنا نريد أن معرفته واجبة وإن لم
يكن ظاهراً فإن هذا محال غير ممكن وإنما نريد بذلك أمرين
أحدهما أن طلبه واجب والنظر فيه والاجتهاد في تحصيله ليكون قائماً
بهذه المصالح وناظراً فيها من المصالح الدينية والدنيوية فإن إهمالها
لا يسع واطراحها مخل بالدين ۝ وثانيهما أنه إذا كان ظاهراً وجب
الرضى بحاله والنظر في إمامته هل هي صحيحة أم لا ۝ وإنما قلنا هذا لأن
الإمام يتعلق به أحكام دينية وأغراض مصلحية ويناط بإمامته أمور
شرعية يجب بسببها معرفة إمامته ليتمكن من تحصيلها وامتثال
أمر الشرع فيها ۝ ومع الإهمال للنظر في إمامته يكون إخلالاً بها
واطراحاً لها ۝ ولهذا أوجبنا طلبه والنظر في أحواله لما ذكرناه ۝ فهذه
جملة الكلام على أن وجوب الإمامة ثابت بالشرع وبالله التوفيق ۝

الفصل الثاني في بطلان

كلام الإثنا عشرية في أن وجوب الإمامة طريقه العقل ۝ اعلم
أن للروافض وطوائف من الإمامية أقوالاً في الإمامة ركيكة ۝ ومذاهب
مجمعة فلنذكر طرفاً منها ثم ندل على فسادها وبطلانها ثم نذكر
شبههم في ذلك فالحاصل أنا نرتب الكلام في هذا الفصل على مقامات ثلاثة ۝

المقام الأول

المقام الأول في نقل مذاهبهم وقد اختلفوا

في الوجه الذي لأجله وجب نصب الأئمة من جهة العقل وافترقوا
في ذلك وتحزبوا أحزاباً وطوائف كثيرة ۝ فلنذكر ما حكاه قاضي
القضاة عنهم في كتابه المغني وجملتهم فرق خمس ۝ **الفرقة الأولى**
زعموا أن حكم الأئمة حكم الإله وأنهم إنما يحتاج إليهم في الأمور
الإلهية وقالوا إن الله يحل بهم ويظهر عليهم ۝ وربما قالوا
بمقالة النصارى في القول بالاتحاد ۝ ثم منهم من يعمم بهذه المقالة
جميع الأئمة ۝ ومنهم من يخص بها بعضهم دون بعض إلى غير ذلك من
الجهالة وركون الحماقة ۝ **الفرقة الثانية زعموا**
أن الأئمة إنما يحتاج إليهم لكونهم يخلقون ويرزقون ويحيون ويعافون
وأن الله فوض هذه الأمور إليهم ۝ وقالوا إنهم إذا فعلوها شاركوا
الله تعالى في جميع أسمائه وصفاته وما يجب له ويستحيل عليه ۝
وما يستحقه من العبادة ۝ **الفرقة الثالثة زعموا**
أن الحاجة إلى الأئمة والوجه في وجوبهم عقلاً ۝ إنما هو من حيث السماع
لا تقوم إلا بهم ولولاهم لما صح العقل من جهة العبد ۝ ومن زعم هؤلاء أن
الرسول من قبل الإمام وأنه الذي أرسله وأوحى إليه وأنه أفضل منه
وأعلى حالاً ۝ **الفرقة الرابعة قالوا** إن
الإمام إنما يحتاج إليه في تحصيل منافع الأغذية وطبائع الأدوية وأنه
يجب فيه أن يكون محيطاً بعجائب البر والبحر والسماء والأرض ويتقدم
على الأحراج ويحيط بالعلوم الغيبية إلى غير ذلك من الخرافات والتعلق

بالهذيانات وعلى الجملة فانهم لما غلوا في امر الائمة وانتهوا الى كل جهالة وذهبوا لكل حماقة ذهبوا في الخطا كل مذهب ولو كان سعى سعيه كاشفا عن مثل هذه الركاكات ولكنا اردنا ذكر هذا القدر من الخلاف ليكون الانسان على بصيرة من دينه ولنحمد الله على البصيرة ولنكن من نفسه على حذر عن اعتقاد مثل هذه الفضائح التي لا تهوي بصاحبها الا في الضلال ونستعيذ بالله من سقط العقل وفساده وانما اتوا فيما اعتقدوه من هذه الحماقات من دسيس الملاحدة وبدع السوفسطائية فاخرجوهم من الدين من حيث لا يشعرون

نعم لما كانت هذه المذاهب نعلم فسادها بالضرورة من غير حاجة انما ذكرنا عن ايراد دلالة على فسادها وبطلانها وانما الذي يحصر الكلام عليه وافساده بالادلة هو مذهب بعض الامامية الخلص الذين زعموا ان الامام انما يجب نصبه من اجل كونه لطفا فاما من عداهم من الفرق الردية التي حكيناها فلا وعالب ظني ان اهل هذه المقالة هم فرق الملاحدة والسوفسطائية والسامية والباطنية وانما هم يظهرون الاسلام ويتسترون به لكي لا يقتل بعضهم ويضيع الحق عليهم

الفرقة الخامسة من الامامية الذين زعموا ان الامام يجب نصبه عقلا وعمدتهم في هذا هو ان الامامة لطف في اداء الطاعات واجتناب المقبحات واللطف واجب لا محالة فيلزم ان يكون نصب الامام واجبا وهذا هو المقصود وانما قلنا ان الامامة لطف فلانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على فعل الامور الواجبة ويفعلهم

معالم الدين ويذكرهم بالله ويخوفهم لقاءه فانهم في اداء الطاعات والانكفاف عن المحرمات اقرب منهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس ولا معنى لقولنا في الشي انه لطف الا ما ذكرناه وانما قلنا ان اللطف واجب فلامرين احدهما ان اللطف كالتمكين لما قد تقرر في الشاهد ان الواحد اذا دعاه غيره الى طعامه وكان غرضهم نفع ذلك الغير وعلى هذا الغرض وقت التناول للطعام ولم يعرض له ما هو داعيه يعلم انه متى استبشر في وجهه فانه يتناول طعامه ومتى لم يفعل ذلك فانه لا يتناوله فانا نعلم بالضرورة ان تركه للاستبشار والحال ما ذكرناه يجري مجرى رد الباب في وجهه ومنعه وهذا ظاهر في مجرى العادة واطرادها وثانيهما ان المكلف وهو الله تعالى لو لم يجب عليه اللطف لكان لا يقبح منه فعل المفسدة لانه قد تقرر في العقول انه لا فرق بين فعل ما يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك فعل يختار المكلف عند تركه ما هو واجب عليه والعلم بهذا ضروري فيجب على ما ذكرناه وجوب اللطف واذا ثبت ان اللطف واجب ثبت ان الامامة واجبة لكونها لطفا وهو المراد فهذه زبدة ما عولوا عليه في نصرة هذه القاعدة فهذا ما اردنا ذكره من هذه المذاهب المنكرة والاقوال الردية

المقام الثاني في ايراد

الدلالة على فساد هذا المذهب لهذه الفرقة الخامسة

والمعتمد في فساده مسالك المسلك الاول انا لا نسلم ان الامامة لطف ومنع من ذلك فما برهانكم عليه قالوا الخلق اذا كان

لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ويحثهم على فعل الواجبات كان حالهم في
فعل الواجبات وترك القبائح أقرب من حالهم اذا لم يكن لهم ذلك الرئيس
قلنا هذا فاسد فان هذا القدر لا يكفي في الدلالة على كون الامام لطفا
الا بعد ان يعلم خلوه عن مفسدة وعن جميع جهات القبح فان كون الفعل
مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه آخر فعليكم ان تقيموا الدلالة
على ان نصب الامام خال عن جميع جهات القبح لانكم اذا لم تقيموا الدلالة
على ذلك كنتم تجوزون ما لو ثبت لقطعتم بان ما ذكرتموه لا يكفي في الدلالة
على كون الامام لطفا حتى تضموا اليه الدلالة على خلوه عن جميع جهات القبح
وليس في استدلالكم ما يبطل هذا الاحتمال

المسلك الثاني انا لا نقتصر على تجويز

المفسدة في نصب الامام بل نبين وقوعها وذلك بوجهين احدهما انا
نقول ان نصب الامام يقتضي ان يكون المكلف فاعلا للواجب وتاركا
للقبيح لا لوجههما اللذين يقتضيان عليه ولكن للخوف من الامام
فاما عند عدم نصب الامام فالمكلف انما يفعل الواجب لوجوبه ويترك القبيح
لقبحه لا للخوف من الامام اذ لا امام هناك واذا كان الامر كما قلنا
فاذن نصب الامام لا ينفك عن هذه المفسدة فيجب القول ببطلان نصبه
كما حققناه وثانيهما ان فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام
اشق من فعلها وتركها عند وجوده واذا كان الحال كما قلناه كان في نصب
الامام نصب مفسدة وهو نقصان الثواب من هذا الوجه وبتقدير وقوع
ماذكرناه لا نسلم نصب الامام عن الخروج عن كونه حسنا فضلا عن ان يكون

واجبا

واجبا كما زعموه لا يقال ان ورود الشرع بوجوب نصب
الامامة قد دلنا على عدم هذه المفسدة فلا عبرة لما زعموه لانا نقول
هذا صحيح ولا ننكره ولكنه يصير الاستدلال على وجوب نصب
الامام امرا شرعيا وفيه بطلان مذهبكم بوجوب نصب الامام
من جهة العقل

المسلك الثالث لو وجب

نصب الامام من جهة العقل لكونه لطفا كما زعموه لكان لا يخلو
اما ان يجب نصبه في كل الازمنة او في بعضها والقسمان باطلان
فيبطل القول بوجوب الامام عقلا كما قالوه وانما قلنا
ما يستحيل وجوب نصبه في كل الازمنة فلان من الجائز ان يكون في بعض
الازمنة قوم يستنكفون عن الدخول تحت طاعته ويعلم الله من حالهم
انهم متى نصب لهم رئيس طغوا وبغوا وقصدوه بالقتل واثاروا الفتن
العظيمة واذا لم يكن لهم رئيس اصلا فانهم لا يقدمون على قبيح ويكونون
اقرب الى التحرز منه وهذا الاحتمال ممكن الوقوع لا محالة
فيكون نصب الامام في ذلك الزمان قبيحا لما فيه من المفسدة ثم لا زمان
يعرض على التعيين الا ويمكن ان يكون محتملا لهذا المعنى والامكان وقوعه
فاذن يمتنع نصب الامام في جميع الازمنة وانما قلنا ما يستحيل نصبه في
بعض الازمنة فلان الغرض من نصب الامام ليس الا كونه لطفا في
فعل الواجب والكف عن القبيح وليس هذا الحين وقتا دون وقت فاذا
فاذا بطل هذان القسمان بطل كونه واجبا وهذا هو المقصود

المسلك الرابع وهو ما اوردوه دلالة

على كون الامام لطفا هو منقوض والدليل المنقوض لا يمكن التعويل

عليه وكونه دلالة ● وانما قلنا انه معوض فلانا لو وجدنا في كل
بلدة بل في كل محلة وقرية رئيسا يدعوا الخلق الى فعل الواجبات
ويكفهم عن الوقوع في المحرمات لكان امتناع الخلق عن القبايح اوفر ●
واقدامهم على فعل الطاعات اكثر مما اذا لم يكن الا ذلك الرئيس
الواحد او الامام الواحد ● وهكذا فانا لو قدرنا القضاة والولاة
والامرا معصومين لكان ذلك ابلغ في الزجر عن القبايح واكثر مواظبة
على فعل الواجبات ● وما ذكرتموه من الدليل المقتضي لوجوب الامامة
ونصب الائمة بالعقل قايم هاهنا في هذه الصورة مع ان شيئا منها
لا يجب عقلا عندكم فبطل ما ذكروه واسقط ما جعلوه دلالة على وجوب
نصب الامام ●

المسلك الخامس

هب انا نسلم لكم كون الامام لطفا كما ادعيتموه فلا نسلم لكم ان اللطف واجب
فما دليلكم عليه ● فاما ما قالوه اولا من ان اللطف يجري مجرى التمكين ●
فلا نسلمه وقولهم من قدم الطعام الى انسان واراد منه ان يتناول
ذلك الطعام وعلم انه لا يتناوله الا اذا تواضع له واستبشر في وجهه
فان تركه للتواضع يقدح في كونه مريدا من ذلك الانسان ان يتناول ذلك
الطعام ● قلنا هذا فاسد فانا لا نسلم ان تركه للتواضع والحالة هذه
يقدح في كونه مريدا له اكله على الاطلاق ● وبيانه ان الارادات مختلفة
فقد يكون الانسان مريدا من غيره ان يتناول طعامه ارادة له اكله
حتى يعتقد انه يفعل كذا لما يعلم ان ذلك الصنف يتناول طعامه
وقد يكون مريدا من غيره ان يتناول طعامه ● ولكن لا الى هذا
الحد بل يقول اذ بذلك ان تتناول طعامي ولكن لا اعجل اليك

اذا وقفت

اذا وقفت الكلب على اقل قدمك وكفك فاني لا افعل ذلك بل اريد منك
ارادة لا يبلغ الى هذا الحد ● واذا عرفت هذا الفصل فنقول الارادة
اذا كانت واقعة على الوجه الاول كان ترك التواضع قادحا فيها
والعلم بذلك ضروري بعد الخبرة ● فاما اذا كانت واقعة على الوجه
الثاني فلا نسلم ان ترك التواضع قادحا فيها وهذا ظاهر عند العقلا
في مجاري العادات ● واذا تقررت هذه القاعدة ● فلم زعمتم
ان الله اراد من المكلفين فعل الطاعات والكف عن المحرمات على
الوجه الاول حتى يلزمه فعل اللطف ● وبيانه ان التكليف تفضل
من الله تعالى ● واحسان من جوده والمتفضل لا يجب عليه ان ياتي باعلى
مراتب الفضل والاحسان واذا كان الامر كما قلنا حسن من الله
تعالى ان يريد الطاعة من الخلق وترك المعصية على الوجه الثاني ● وعلى
هذا التقدير لا يلزم من ترك اللطف القدح في الارادة ● واما قولهم
ثانيا ان ترك اللطف بمنزلة فعل المفسدة فاذا جاز من الله تعالى ترك
اللطف جاز منه فعل المفسدة فهو فاسد ● لانا نقول لهم ان
عنيتم ان احدهما مثل الاخر في حقيقته فهو باطل قطعا لان ترك فعل شي
لا يكون مثلا لفعل شي اخر ● وان عنيتم به انه مثله في كونه اضرارا
بالغير وذلك هو علة القبح فحصل اشتراكهما في القبح فهذا باطل لان الفرق
بينهما ظاهر لانه لا معنى لكون ترك اللطف ضررا الا لانه ترك النفع
ولا يلزم من قبح فعل الاضرار قبح ترك الانتفاع الا ترى انه يقبح منا ان نضر
بالفقير ولا يقبح منا ترك نفعه فبطل ما عولوا عليه وصح انه لا طريق لكم الى
نصب الامام الا من جهة الشرع كما قلناه ● لا يقال لو جاز القدح

في كون الامامة لطفا في جميع التكاليف بالاحتمال الذي ذكرتموه وهو تجويز
المفسدة فماذا المخرج في كون معرفة الله تعالى لطفا لان الذي يمكن
في بيان كون المعرفة لطفا هو كونها باعثة على اداء الواجب والكف عن
المحرمات العقلية فاما خلوها عن جميع جهات القبح فذلك لا يمكن بيانه
بالاتفاق فيصح على هذا ان لا تكون المعرفة لطفا لتجويز ان يكون فيها مفسدة
كما قلتموه في وجوب نصب الامام وهذا محال • لانا نقول
هذا فاسد فان معرفة الله تعالى ليست من الالطاف التي يجب
على الله فعلها بل انما يجب فعلها على العبد فلا يلزم ما قلتموه • واذا كان
الامر هكذا فنقول —— مهما دل الدليل على كون معرفة الله تعالى لطفا
ومصلحة ولم يدل دليل على كونها مفسدة بوجه من الوجوه فحينئذ
نغلب على ظننا كون المعرفة لطفا فيجب علينا فعلها لان الظن يقوم مقام
العلم في اقتضاء وجوب الفعل علينا ولهذا فان الجالس تحت جدار مائل
اذا غلب على ظنه سقوطه فانه يجب عليه الانتقال من ذلك الموضع
واذا كان الامر كما قلناه فيقول الخصم يكفي ظن كون المعرفة لطفا
في وجوبها علينا • فاما الامامة فانتم توجبونها على الله لكونها لطفا
فلا يكفي في وجوبها عليه ظن كونها لطفا بل لا بد من القطع بكونها لطفا
وما لم يعلم خلوها عن جميع جهات القبح بالدلالة القاطعة لم يمكن القطع بكونها
لطفا فلا يمكن ايجابها على الله فظهر الفرق بينهما • فهذا هو الكلام
المحض عليهم في هذه المسئلة • وانما اطلنا في تقريرها لما كانت هي العمدة
في اكثر مسائل الامامة • والاصل الذي يدور عليه معظم كلامهم

المقام الثالث في ذكر شبههم وقد

تمسكوا

تمسكوا فيما ادعوه بشبه ذكرها كثيرة • واقوى الشبه خمس •

الشبهة الاولى قولهم قد علمنا قطعا

بالضرورة ان الله تعالى انما انزل القران لنعلم معانيه ونعمل به
والاحكام الثابتة في انزاله وليس لنا طريق الى معرفة ذلك الا
بواسطة الامام • لامرين اما اولا فلانه قد تطرق اليه التناقض والتعارض
فان فيه ما يدل على التوحيد وفيه ما يدل على التشبيه وفيه ما يدل
على الرؤية وفيه ما يدل على انه لا يرى • وفيه ما يدل على الجبر وفيه
ما يدل على نقيضه • واذا كان الامر كما قلناه فلا بد من امام يعرفنا
الحق من هذه الامور • واما ثانيا فلو سلمنا انه لا تناقض فيه ولا
معارضة لكن فيه ما لا سبيل لنا الى فهمه لان اكثر الفاظ القران
مشتركة لا نعلم المراد منها وفيه ما لا يطلع المفسرون على معناه ومعنى
المقصود منه كالعلم باوائل السور واكثر المجملات فاذن لا بد من
امام يعرفنا حقائق هذه الاشياء ويكشف لنا عن معانيها • والجواب
عما اوردوه من وجهين • اما اولا فلانا لا نسلم وقوع التعارض في القران
والعلماء من اهل الدين قد بالغوا في ازالة ما يوهم التعارض بما ذكروه من
وجوه التاويل وذكروا في انزال المتشابه فوائد جمة ولنذكر منها ها هنا
خمسا • الاولى انه انما اورد فيه المتشابه ليكون ابعد عن طريق التقليد
واقرب الى سلوك طريقة النظر لانه اذا وجد في القران المحكم والمتشابه
لم يمكن ان نعتقد المحكم اولى من ان يعتقد المتشابه فيحتاج الى الرجوع
الى الدلالة والوقوف عليها ولو كان كله محكما كان اقرب الى الاتكال

وتوك النظر • الثانية انه عند النظر في المتشابه ربما ذاكرا لعلماء وبعرف منهم ما أشكل عليه وما دعا الى ذلك فهو اولى مما نقتضي البعد ولعنهم لبين مذاكرتهم ندعوا الى الحق وكشف عن الصواب • الثالثة ان كون القرآن مشتملا على ذكر المحكم والمتشابه يقتضي ان الناظر فيه والمتدبر له اذا اطلع على ما ظاهره التشابه دعاه ذلك الى النظر في ادلة العقول ليبين المحكم والمتشابه ويتماد له ذلك على معرفة التوجه • الرابعة ان المتشابه اذا كان مقرونا بذكر المحكم كان ادعى لسائر اهل الملل الى النظر في اسرار القرآن ومعرفة معانيه لانهم متى ظنوا فيه وجود ما يصرون به مذاهبهم واقاويلهم كان نظرهم فيه اقوى ودواعيهم اليه اشد فيكون ذلك داعيا لاهل الحق الى انشراح الصدور بما علموه وردا للمبطلين لحالهم لما ان تأملوا كثيرا ممرور لو عن باطلهم ولو كان كله محكما لم يحصل هذا الغرض • الخامسة انه تعالى علم ان الصلاح لهم في تردد الخاطر وتكرارها وكد القرائح في معرفة الحق واتعاب الخواطر في معرفة المقصود منه ولن يكون الامر هكذا الا اذا كان فيه محكم ومتشابه فهذه الفوائد اقوى ولنقتصر ما وجدته المتكلمون في وجه الحكمة بالخطاب بالمتشابه ولهم وجوه غير هذه كثيرة • واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لا سبيل الى فهم معانيه لان التفاسير لا تخلو حالها مع كونها مختلفة اما ان تكون مشتركة في معنا واحد او لا تكون مشتركة • فان كان الاول فذلك المعنى المشترك هو مراد الله تعالى • وان كان الثاني فنقول من جوز حمل اللفظ المشترك على كلا مفهوميه كان مرادا جميعها • ومن لم يجوز ذلك فانه يطلب رجحان وجه كان المراد هو الارجح • وان لم

يجد مرجحا وجب التوقف وتعذر وجود المرجح لا يوجب في القرآن الا ما وهذا لا يخرج القرآن عن ان يكون مفهوم المعنى فبطل قولهم انه لا بد من وجود امام يفهمنا معناه •

الشبهة الثانية قالوا ان الائمة قد اختلفت

في احكام ليست في كتاب ولا في الاخبار المتواترة ما يدل عليها والقياس والخبر الواحد ليسا طريقين الى معرفة الاحكام الشرعية فلا بد من امام نسمع منه معرفة الحق في هذه الاحكام وهذا هو الذي يريد والجواب من وجوه • اما اولا فلا نسلم انه ليس في القرآن ولا في السنة ما يدل عليها فان العمومات الواردة في الكتاب والسنة والتمسك بالايماءات والاشارات لا يمتنع ان يكون وافية ببيان الاحكام الشرعية التي ليس منصوصا عليها نحو مسئلة الجد ومسئلة قولنا هي حرام على وغير ذلك من المسائل الخلافية وهذا ترى الفقهاء يخرجون اكثر المسائل على قوله صلى الله عليه وآله وسلم • لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فهذا الظاهر يشتمل على كثير من مسئلة لا تحصى ولا يمكن ضبطها • واما ثانيا فلا نسلم انه ليس في القرآن ولا في الاخبار الاحادية ما يدل عليها والقياس وخبر الواحد من جملة الطرق على الاحكام العملية والمسائل الاجتهادية وموضع تقريره اصول الفقه • واما ثالثا فعارضهم ونقول الاحكام الشرعية كلها غير منقولة عن الامام المعصوم من عندكم لانها غير متناهية وما لا يتناهى لا يمكن التنصيص عليه على التفصيل فالطريق الذي اقتبستم معرفة هذه الاحكام من امامكم فنحن نقتبسها من صاحب الشريعة ايضا من غير حاجة الى الامام •

الشبهة الثالثة قالوا الشريعة

لابد لها من ناقل وليس يخلو الحال في نقلها اما ان يكون بالتواتر او بالاحاد
ومحال ان يكون نقلها بالتواتر اذ ليس يجب في كل ما نص الله عليه
ان يكون معلوما لاهل التواتر ● ومحال ان يكون نقلها بالاحاد لان الخبر
الواحد لا يكون طريقا للعلم فاذا ابطل هذان القسمان لم يكن بد من امام
يكون حافظا للشريعة ومبلغا لاحكامها والا لما كنا قاطعين بصحة
الشريعة ● والجواب ان اكثر هذه المطاعن صادرة عن
الملاحدة والزنادقة يتدرجون بها الى ابطال النبوة ويتخذونها ذريعة
الى هدم قواعد الشريعة ● وعنه جوابان ● احدهما انا نقول ان احكام
الشريعة تنقسم في حقنا الى علمي وعملي فما تعبدنا فيه بالعلم فلا بد
من بلوغه الينا بالتواتر ● وما تعبدنا فيه بالعمل فيكفي في بلوغه الينا
بالاحاد والاخبار الاحادية كافية في امارة الظن والعمل على الظن
جائز عقلا وشرعا ● وثانيهما انكم معارضون بمثله فانكم لستم
الامام فمن اي الطرق ليت وصلت اليكم احكام الشريعة
من امامكم هذا احاد وصولها الينا من جهة الرسول وما اجبتم على ما ورد
عليه من الاشكال فهو بعينه جوابنا ●

الشبهة الرابعة قولهم قد علم قطعا

بالضرورة اختلاف العلماء في كثير من مسائل الشريعة واحكام
التحليل والتحريم في العبادات وامور المعاملة وخلافهم فيها عظيم
والخصومة بينهم فيها طويلة ولا بد من حجة قاطعة برفع هذا الاختلاف
ويزيل هذا التشاجر العظيم وليس في الكتاب والسنة ما يزيل هذا الاختلاف
بل نقول انا نشاهد هذا الاختلاف من جهة الكتاب والسنة وما فيهما

المحتملات

من المحتملات التي لسنا نقطع بها فاذن لابد من ان يكون علم ذلك مستودعا
عند الامام فلا بد من وجوب نصبه لما ذكرناه ● والجواب ان الحق
عندنا تصويب الآراء في الاجتهاد وان اختلافهم هذا مقصود لله تعالى
ومطلوب لانه لو كان الحق في واحد من هذه المسائل لوجب ان ينصب
الله عليه دليلا قاطعا علينا برفع هذا الاختلاف كما في المسائل القطعية
من وجوب الصلوة والصوم وغيرها من المسائل العلمية فلما لم يكن فيها
دليل قاطع علمنا ان هذا الاختلاف سنة الله تعالى فلا سبيل الى رفعه
وابطاله الى نصب امام ولا غيره ● وكيف يصح قولهم انه لابد من امام
يكون رافعا لهذا الاختلاف ●

الشبهة الخامسة

قولهم ما اوجب الحاجة الى الرسول من بيان الشريعة
ودعاء الخلق الى طاعة الله تعالى والهداية الى الدين وحفظ البيضة
والقيام بامر الله في الحدود وسائر الاحكام هو بعينه موجب لنصب الامام
لانا قد علمنا بالضرورة انه لا احد من امته الا ويجوز ان يكون حافظا
ومحال ان يعمهم كلهم ● كل واحد منهم في علم الحفظ لها
وان كل واحد يجوز عليه الغلط والسهو والنسيان والكتمان والتحريف
والتبديل واذا كان الامر كما قلناه فلا بد لها من حافظ وحارس وليس
ذلك على اكمل الوجوه وابلغها الا بوجود الامام فلهذا قلنا انه لا
بد من وجوب وجود الامام والا انتقض الغرض بالشريعة وكان عدمه
سببا لاهدارها واهمالها وهدمها لقواعدها وهذا محال ●
والجواب عما اوردوه من وجوه ثلاثة اما اولا فلان
ما ذكروه وهو مجرد دعوى من غير اقامة دليل على صحتها ولم يكونوا

على من يقول ان المتولي لحفظ هذه الشريعة هو الله تعالى كما هو المتولي لحفظ النبوة فلا تحتاج الشريعة الى حافظ معه ● واما ثانيا فلم لا يجوز ان تكون محفوظة بالتواتر كما ان القرآن لما كان محفوظا بالتواتر لم يحتج الى حافظ ● لا يقال — ليس كل ما في الشريعة منقولا بالتواتر فكيف يقال انها محفوظة بالتواتر ● لانا نقول — انا فرضنا ابطال قولكم ان الشريعة لا يمكن حفظها بامام واذا جاز في بعضها ان تكون محفوظا بالتواتر وما ليس متواترا مردود الى ما هو متواتر وهو اصل له بطل قولكم ان حفظها موكل الى الامام كما زعمتم ● واما ثالثا — فهب انا سلمنا لكم ان هذه الشريعة محفوظة بالامام على زعمكم فمن حقه ان يكون موجودا لان ما كان معدوما لا يمكن ان يحفظ به شيء وهو فيما نزعم اذ انا لنام عن وجود هذا الامام الذي ادعوا كون الشريعة محفوظة به ● احالونا على امام لم يوجب له في الدنيا اثر ولا سمع من امره سا ولا خبر ● فكيف يقال ان الشريعة محفوظة بمن هذه حاله ● ثم يقال — لهم العلم بامامة امامكم هذا هل يجب ان يكون محفوظا او لا يجب حفظه فان قالوا لا يجب حفظه ● قلنا وكيف لا يجب حفظه وهو من الامور الدينية العظيمة واجل المقاصد وعليه تدور اكثر امور الديانة ● وكيف يمكن اهماله ● وان قالوا لا بد من حفظه لانه احد الاشياء ● قلنا وبأي شيء يمكن حفظه فان قالوا بالتواتر جاز مثله في الشريعة ● وان قالوا بالآحاد فهي غير موصلة الى العلم ● وان قالوا بالنص قلنا فلم لا يجوز مثله في الشريعة وبأي شيء اجابوا عن العلم بالامامة في حق امامهم فهو بعينه جوابنا في كل الشريعة

من غير فرق

من غير فرق فبطل ما توهموه ●

الشبهة السادسة

قالوا الاشياء كلها على الحظر لانها ملك الله تعالى فلا يمكن ان نعلم المباح منها الا سمعا واذا كان الامر كما قلناه فلا بد للناس من حجة يعرفهم ما ابيح لهم وما حظر عليهم مما يصلح ابدانهم ومعايشهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم في كل زمان وكل ذلك لا يمكن الا بوجود الامام ليكون معرفا لهذه الامور وموضحا لها كما حققناه ● والجواب — عما ذكروه من اوجه ثلاثة اما اولا فلانا لا نسلم ان الاشياء كلها على الحظر فانا نعلم بالضرورة من حال العقلاء انهم يستحسنون بعقولهم التنفس في الهواء وحسن شرب الماء البارد ● والمشي في مناكب الارض لبعض المنافع فكيف يقال بان اصل الاشياء كلها على الحظر ● واما ثانيا فلانا قد علمنا بالتواتر من جهة صاحب الشريعة تحليل بعض الاشياء وتحريم بعضها فلا يحتاج الى الامام في تعريف ذلك واذا جاز في بعض الشريعة ان يكون معلوما من غير الامام جاز في جميعها ان يكون معلوما من غير الامام والجامع بينهما ان كلي الشريعة حكمهما معلوم من صاحب الشريعة فلا يفتقر الى الامام في شيء منها ● واما ثالثا فلانكم اذا اوجبتم الحاجة الى الامام كما زعمتم فاوجبوا ان يكون في كل قرية وفي كل محلة امام ليكون معرفا لهم ما يحل لهم وما يحرم عليهم فاذا جاز ان يكون مستغنى عنه في قرية دون قرية جاز ان يكون مستغنى عنه في جميعها لا محالة فظهر بما ذكرناه بطلان كلام هؤلاء الاثنا عشرية في وجوب الامام وانه لا غرض لهم في ذلك الا الطعن في الدين وهدم قواعد الشريعة ●

تنبيه اعلم ان في الناس من يزعم ان الامامة وان لم تكن طريق

الى ثبوتها العقل كما قررناه فسناده فان فيهم من يزعم ان الطريق
الى الامامة هو النظر من جهة العقل ايضا • ونقول انه يجب على الله
تعالى ان ينص على كل امام • وهذا المذهب ايضا فاسد وعمدتنا في
ابطاله هو الطريق لنا الى وجوب الامامة هو الشرع كما قررناه فيما سبق
واذا كان الامر على ما قلناه معنى فسع ان نعلم الله تعالى ان الحكم في
النص عليه بعينه وان من بعث في حقه اوصاف وكان مخصصا بنعمه
الامور ان يكون امامته جايزة واذا كان الحال على هذه الصفة بطل
قولهم ان الامام لا بد من ان يكون منصوصا عليه لا غير وان يكون هذا
النص واجبا بالعقل • لانا نقول لو جاز ثبوت الامامة بضرب
من الاجتهاد لجاز ثبوت النبوة ايضا بضرب من الاجتهاد لانهما نيابتان
ويكون كل واحد منهما يفتقر اليه الخلق في امور دنياهم • لانا نقول
هذا فاسد لامرين • اما اولا فلان احدهما يخالف
للاخر فلا وجه للجمع بينهما • ونورد ما ذكرناه ان النبي يهبط الوحي
بخلاف الامام فبطل ان يقاس احدهما على الاخر • واما ثانيا فلان النبي
انما اوجب فيه النص من جهة الله تعالى لما كان حجة فيما حمل من امر
الرسالة وايدها باظهار المعجزة بخلاف الامام فانه ليس بحجة ونبي محمله
من الله تعالى وانما هو قايم بالامور التي ذكرناها • ولهذا لم يلزم من جهة الله
تعالى • وكان تعيينه موكولا الى اجتهادنا ونظرنا • **نعم** لا نسع
في بعض الائمة ان يكون المصلحة في التنصيص على امامته كما هو
في امامة امير المؤمنين فانها عندنا ثابتة بالنص كما نقرره فيما بعد
مشية الله تعالى وانا انكرنا على هولاء الاثنا عشرية لما ادعوا انه

الامام الا وهو منصوص عليه من جهة الله تعالى • او من جهة رسوله
فهذا خطا لما قررناه •

الفصل الثالث في بيان الصفات

المعتبرة في حق الائمة • اعلم ان الامامة لما كان ثبوتها امرا شرعيا
وجب ان تكون الصفات المعتبرة في الامام ثابتة بالشرع ايضا وهذا
فان الصلاة لما كانت ثابتة بالشرع لزم في صفاتها ان تكون ثابتة
بالشرع ايضا • ونقول لما ثبت بالادلة الشرعية انه لا بد لنا
من امام يقوم باحوال الامة وينهض باعبائها ويتحمل اثقالها كان
موصولا الى تحصيل هذا الغرض من الصفات يجب اعتباره وما كان
يمكن حصول الغرض من دونه فلا حاجة بنا الى اعتباره فلنشرح
ما يجب اعتباره من الصفات وما لا يجب اعتباره فهذان مطلبان ولا بد لنا
من بيانهما •

المطلب الاول في الصفات

التي يجب اعتبارها • اعلم ان جملة ما يعتبر من الصفات التي يجب ان يكون
الامام حاصلا عليها على نوعين منها ما يكون اصلا لغيره من الصفات
ومنها ما يكون فرعا فهذان قسمان نشرحهما بعون الله •

القسم الاول في الصفات التي يكون اصلا لغيرها وجملتها
اربع الذكورة والحرية والبلوغ والعقل ونحن ندل على وجوب اعتبار
كل واحد من هذه الاربع ان شاء الله • الصفة الاولى الذكورة
وانما وجب اعتبارها فلامور ثلثة • اما اولا فلان الغالب من حال

النسا لا يحصل لهن كمال هذه الصفات التي سنذكرها من وجوه كون
الاية عليها من السياسة والتدبير وغيرهما • واما ثانيا فلان النسا
لا يحصل لهن من الهيبة ما يحصل للرجال لضعف عقلهن ومن امر الامامة
على انفاذ الامور العظيمة وتقرير احكام الايالة • واما ثالثا
فلان في وجوب امامة النساء مناقضة لاحكام الشرع فيجب القضا ببطلانها
لان الماخوذ عليهن التستر والوقوف في قعر البيوت والامام
من حقه البروز للخلق والتعهد لمصالحهم في جميع امورهم وامامة النسا
مناقضة لما عرف من حال الشرع في حقهن ومعاكسة لحكمه فيجب ان
يكون باطلا • الصفة الثانية البلوغ ولابد من اعتبار هذه
لان الغالب من حال الصبيان هو ضعف العقل وعدم الاستقلال بامور
من الامور • ولهذا جعل الشرع عليهم القوام والولاة في حفظ اموالهم
ومن يكون مولى عليه في جميع احواله واموره كيف يعقل كونه واليا
من الامور هذه معاكسة فلهذا وجب اعتبار البلوغ لما ذكرناه • الصفة الثالثة
العقل ولا شك ان العقل هو ملاك الامور وهو الاصل في وضع الاشيا
في مواضعها ومن لا يكون عاقلا فلا يمكنه شي من ذلك ولهذا فان المجانين
لما عدموا العقل وجب افتقارهم الى القوم والحفاظ لحفظ ما يدور بينهم
من النفع والضرر والمصالح والمفاسد ولا شك ان الامامة من احوج الامور
الى العقل والتدبير لما يتحمل من الاعبا العظيمة والامور المهمة فلهذا
اوجبنا رعاية هذه الصفة واعتبارها • الصفة الرابعة الحرية
وانما وجب اعتبارها لامرين • اما اولا فلان الامامة منزلة رفيعة عند الله
ودرجة عالية ولا ينالها الا ذو حظ عند الله وقدم سابقة في الدين

ولا شك

ولا شك ان احوال العبيد ناقصة وامورهم مستحقرة وهممهم نازلة
وامر الامامة مناقض لاحوالهم • فلهذا لم يكونوا مستحقين لها • واما ثانيا
فلان اوقات العبيد مشغولة بخدمة السادات ومنافعهم مستغرقة
والولاية حاصلة عليهم في جميع احوالهم فكيف يكون لهم الولاية على
غيرهم هذا محال • فهذه الصفات الاربع لابد من اعتبارها
ولا خلاف في وجوب اشتراطها للوجوه التي ذكرناها •

القسم الثاني في ذكر الصفات التي هي

فروع على هذه وجملتها خمس نشرح كل واحد منها
بمشيئة الله تعالى • الصفة الاولى ان يكون عالما باصول الدين
محيطا بقواعد الشريعة مجتهدا في فروعها بحيث يكون متمكنا من
ايراد الادلة وحل الشبه فيما يرد في امور الديانة • ومتمكنا من
الفتوى في احكام الشريعة وما على الاوراد والاحاد فيها حتى تكون
الحوادث صادرة عن رايه ومتوقفة على حسب اجتهاده • وتمام
المقصود من اشتراط هذه الصفة تحصل بذكر بحثين احدهما في
تفصيل العلوم التي لابد للامام من احرازها • وثانيهما في مقدار الواجب
منها •

البحث الاول في تفصيل العلوم

التي لابد للامام ان يكون حاويا لمنصب الاجتهاد • واعلم ان غرضنا
بالاجتهاد هو ان يكون متمكنا من تحصيل حكم الحادثة من جهة الادلة
وهذه الرابطة مشتملة على معرفة الادلة ومعرفة كيفية اخذ
الاحكام منها ومجامعها علوم ثمانية • اربعة منها اصول وهي العقل
والكتاب والسنة والاجماع • واربعة منها فروع لها وهي العلم

شروط الحدود والبراهين واحترازاً عن الخطأ من النحو واللغة •
وعلم الناسخ والمنسوخ • والعلم بأحوال الرواة ومعرفة من يعمل بهم
ومن يرد فهذه العلوم الثمانية لا بد من إحرازها لكل مجتهد وكل واحد
من هذه العلوم على خطر وقدر من مرتبة الاجتهاد لا يمكن تحصيل
هذه المرتبة إلا بإحرازها وكل ما كان أدخل وأعظم في هذه العلوم
وأكمل لما كان أدخل في الاجتهاد وأعظم درجة في بلوغه وهي لا تحصل
إلا بحصول مجموع هذه العلوم فلهذا أوجبنا حصولها لكل مجتهد •

البحث الثاني في بيان مقدار الواجب من هذه

العلوم • اعلم أنا وإن أوجبنا على المجتهد أن يكون حاصلاً على معرفة هذه
العلوم الثمانية فلسنا نريد أن يكون محيطاً بها عارفاً بدقائقها بتمامها
ومستولياً على جميع أسرارها بحيث لا يشذ عنه منها شيء فهذا لا يكاد
يعسر ولا يكاد يوجد وإذا كان الأمر هكذا فلا بد من ضبط مقدار
الواجب الذي يحصل به الاجتهاد • ونحصر المقدار من ذلك عندنا إجمالاً
وتفصيلاً • أما الإجمال فالغرض بالاجتهاد تحصيل الأحكام
الشرعية واستنباطها من الأدلة فقد اشتمل هذا على معرفة الحكم
والدليل وكيفية الاستنباط • فمتى كان متمكناً من ذلك فقد
حاز منصب الاجتهاد • ومتى نقص عن هذه المرتبة فهو قاصر عن بلوغها
ومتى زاد على هذا القدر فهو فضل وتبحر في العلوم وزيادة في
الفضل والمنزلة • وأما التفصيل فقد ذكرنا أن المشترط من العلوم
أمور ثمانية • فلنذكرها واحداً واحداً وما يلزم من معرفته وتحصيله

وما العلم

وما لا يلزم بكلام ملخص وجيز بعون الله • فنقول قد قدمنا
فيما سبق أنها على نوعين أصول وفروع •

فالنوع الأول

منها هي الأصول وهي أربعة • أولها الكتاب ولا بد
للمجتهد من العلم به لأنه أصل من أصول الشريعة ومنه يوجد أحكامها
في التحليل والتحريم وليس يلزم حفظ جميعه بحيث يكون من ظاهر قلبه
بل الذي يخصه من العلم به هو مقدار خمسمائة آية وهي التي يتعلق بها
الأحكام الشرعية • فأما ما عدا ذلك من أنواع القصص والتسبيح
والتهليل وغير ذلك من علومه العظيمة فلا يلزم حفظه •
وثانيها السنة ولا بد من معرفة الأحاديث والسير التي يتعلق
بها الأحكام • فكم من حكم ليس مستنده فيه إلا إلى أخبار الرسول وأفعاله
وتقريراته • ولا يلزمه أن يكون حافظاً لجميع الأحاديث من ظاهر قلبه
ولا يلزمه أيضاً أن يكون محيطاً بجميعها فإن ذلك يتعذر بل يعتمد
على كتاب منها يكون مستنداً له ويرجع إليه في معرفة الأحكام
الشرعية • فأما ما سواها من المواعظ والآداب والحكم فلا يتوجه وجوب
معرفتها • وثالثها الإجماع ويجب عليه أن يكون عالماً بأن ما أفتى به
ليس مخالفاً للإجماع ولا بد من إحراز هذه الدقيقة لأن مخالفة القاطع
هي حرام محض ولا يلزمه الإحاطة بجميع الإجماعات في الشريعة بل
يكفيه العلم بهذا القدر الذي ذكرناه لا غير • ورابعها العقل
ونريد بذلك أنه لا بد من العلم بأن الأصل هو البقاء والوقوف على البراءة
الأصلية ولا يحصل التغيير عن الأصل إلا بدلالة شرعية من كتاب
أو سنة أو إجماع أو قياس فإذا لم يكن فيه شيء من هذه الأصول

فالاصل هو البقاء على البراءة الاصلية حتى يرد معين مما ذكرناه فاذا
عدم المجتهد شيئا من هذه المغيرات الموجبة لهذه الاحكام فعليه التوقف
والعمل على البراءة ومثال هذا ما نقوله في وجوب صلاة الوتر
فانا قد بحثنا عن المدارك الشرعية والكتاب والسنة والاجماع فلم
نجد فيها شيئا منها فلما لم نجده عولنا على البراءة الاصلية في عدم وجوبه
وقلنا الاصل عدم وجوبه حتى يرد دليل مغير فهكذا يكون تحصيل
هذه العلوم الاربعة وتحصيلها واحرازها للمجتهد

النوع الثاني في

الفروع لهذه ايضا وهي اربعة اولها
العلم بشروط الحدود والبراهين ولابد من احراز العلم بها
ليكون متمكنا من كيفية الاستدلال على العلوم الدينية ويمكنه
تحصيل الاحكام الشرعية ولا نشترط في ذلك ان يكون مبرزا في هذه
الامور مستوليا على جميع حقايقها ودقايقها بل يكفي في ذلك ما ذكرناه
وثانيها العلم بالادب من النحو واللغة ولابد من احراز شيء من علومهما
ليكون متمكنا من معرفة خطاب الله تعالى وخطاب رسوله وعالما
بكيفية الاستدلال بهما على الاحكام الشرعية وحد ذلك بان يكون
متمكنا من فهم حقيقة الاعراب والفرق بين الحقيقة والمجاز
والنص والظاهر والمجمل والمبين والمطلق والمقيد ولا نشترط في ذلك
ان يكون محيطا بجميع دقايقها ومستوليا على اسرارها حتى يكون بالغا
مبلغ سيبويه والمبرد وثالثها العلم بالناسخ والمنسوخ ولابد من
العلم بذلك لئلا يخرجه عن ان يكون قد افتى بحكم لا امر كونه منسوخا
او افتى بالنسخ بحكم لا امر كونه ناسخا واذا كان على حقيقة من امر المنسوخ

والناسخ

والناسخ وانفكاكهما امن من الوقوع مما ذكرناه ولا يلزمه ان يكون محيطا
بجميع الوقايع المنسوخة بل يكفي في ذلك ان لا يفتي بحكم منسوخ ولا يفتي
بنسخ حكم ثابت ورابعها العلم باحوال الرواة ونقلة الاخبار
ومن يقبل منهم ومن يرد ولابد من العلم بذلك ليكون متمكنا من ترجيح
الاخبار بعضها على بعض وتعرف طرق الاسناد وهذا امر مهم لان
الوسايط قد كثرت فلابد من احرازها ومعرفة الصحيح فيها والفاسد
ومقدار ما يوجه من ذلك ان يكون عالما بكون الراوي عدلا ضابطا
ولا يلزمه ان يكون محيطا بجميع طرايقهم وسيرهم واسمايهم بل يكفي
في ذلك ما ذكرناه فهذا محصول الكلام في هذه الصفة
ومقدار ما يوجه من احوالها وتحصيلها واعلم انه لا خلاف بين ائمة
الزيدية والمعتزلة في انه لابد من اعتبار شريطة الاجتهاد وان
يكون الامام محرزا لها على هذا التقرير الذي ذكرناه وانما يحكى
الخلاف في ذلك عن الحشوية فانهم لم يعتبروا في الامام ان يكون
عالما بل جوزوا في حقه ان يكون مقلدا وحكى هذا المذهب عن الشيخ
ابي حامد الغزالي فانه جوز امامة المقلد وزعم انه اذا كان محرزا
لسائر الخصال ان تكون امامته جايزة والمعتمد في بطلان
هذه المقالة وجهان احدهما ان المعتمد في ذلك على ما درج عليه
الاولون من الصحابة والتابعين فان العلوم ضرورة من احوالهم
اعتبار هذه الشريطة ودعا سها وانه لا يمكن استقلال الامامة
من دونها ولا بعد دعوى الاجماع القاطع على خلاف ما زعمه هولاء
فوجب القول ببطلان ما زعموه وثانيهما ان المقصود من الامام ونصبه

انما يكون للحكم والعدوى وقطع خلاف العلما في قواعد ونصب القضا
والولاة والحكام واصلاح الامور الدينيه والدنيويه وكل هذا لايكمل
الا مع العلم والتبحر فيما ياتي ويذر وكل هذا لايكمل الا مع بلوغ منصب
الاجتهاد واحراز شرايطه واحكامه ◦ الصفة الثانيه ان يكون مدبرا
ويجب ان يكون ذا راي ومتانه فتدبير الحرب والسلم ويشتد في موضع
الشده ويلين في موضع اللين ◦ وليس يلزم ان يكون بالغا في الحكم والاناه
كل غايه فان هذا يتعذر ولكن يكون بحيث لا يستفزه الطيش
ولا يزعجه الفشل في جميع ما يتعاطاه من تدبير الامور ◦ الصفة
الثالثة ان يكون شجاعا مجتمع القلب شديد الباس لا يضعف عن لقا
عدوه ولا يجبن عن الحرب ◦ ولا يلزم ان يكون حاصلا في الرتبه العليا
من الشجاعة بحيث يكون فايقا على الشجعان من اهل زمانه ولا بد من اعتبار
التدبير والشجاعه لانهما اصلان من اصول الامامه وقاعدتان من
قواعدها ولا خلاف بين الامة في اعتبارهما على الجملة وعلى هذا ايمتنا
الاولون ◦ الصفة الرابعة العداله والذي عليه ايمة الزيديه
والمعتزله انه لابد من اعتبار العداله في الامام وان يكون طاهرا
من صبا فاما البواطن فعلمها عند الله تعالى ◦ وحكى قاضي القضاة
عبد الجبار عن احد من الحشويه انهم لا يعتبرون العداله في الامامه
وانهم يجوزون امامة الفاسق والمعتبد ◦ وبطلان هذه المقالة
وجهان ◦ احدهما ان العداله مطلوبه ومعتبرة في حق الشاهد
والحاكم بلا خلاف في ذلك وقد تقرر ان الامام اعلا حالا منهما ما يتعلق
من الامة فيما يتعلق بالدين لان ايه ما يكون اليهما مع زيادة فاذا كا

العداله

العداله مشروطه فيهما ومعتبرة فيجب في الامام ايضا كذلك ويكون
بذلك احق واولى ◦ وثانيهما انه لا خلاف بين الامة في وجوب نزع
الامام وخلعه عن الامامة اذا فسق وقد وقعت من جهته بعض الكباير ◦
وانما وقع الخلاف في امر عثمان لما لم يقطع بان ما حدث منه من تمليك الاولاد
لك كانت منه فسقا وهذا يوضح ما قلناه فثبت انه لابد من اعتبار
الشروط في الامام ◦ واذا كان محرزا لهذه الصفه فحينيذ
يمكنه وضع الحقوق في مواضعها وصرف الاموال في مستحقيها
وهذه الخصلة هي اعظم خصال الامامه لابد واكثر لها
وتصرفاتها وليس يلزم ان يكون بالغا في الورع كل غايه ولكن مقدار
المطلوب منها ان يكون مجانبا لجماعة الكباير والتنزه عن الامور المستحبه
للمروة والمناقضة لافعال الصالحين ◦ ويندرج في ضمن هذه
الصفة ان يكون مسلما بطريق الاولى لانه لا يكون عدلا الا مع مجانبته
الكفريه والفسقيه ◦ وليس يكون بهذه الصفة الا ويكون مسلما
لامحاله ◦ الصفة الخامسة النسب وفيه بحثان ◦

البحث الاول في اعتبار كونه قرشيا

والذي ذهب اليه ايمة الزيديه وجماهير المعتزله ومحققوا الاشعريه
انه لابد من اعتبار كون الامام قرشيا ◦ وحكى قاضي القضاة عبد الجبار
عن بعض الخوارج وضرار بن عمرو انهم يقولون بجوازها في غير قريش ◦ وزعم
الجاحظ ان جل المعتزله وجماهيرهم يقولون بهذه المقالة اعني جوازها
في جميع الناس وفيما قاله الجاحظ وحكاه ضعف لان الظاهر من قولهم

قلناه

ما حكيناه عنهم ولم يحكه قاضي القضاة عن احد منهم فدل على ما
وحكى عن الشيخ ابي علي انه قال ان فقد حلو الزمان عن صالحي
قريش جاز نصب الامام من غيرهم لئلا تضيع الحدود وتعطل الاحكام
والى هذا اشار كلام الغزالي وشيخه عبد الملك الجويني • والمختار عندنا
ايضا في قريش كما ذهب اليه ايمة الزيدية والجماهير من المعتزلة •

والمعتمد في بطلان مذهب من خالفنا في ذلك مسلكان •
احدهما الاجماع فانه قد ثبت بتواتر النقل ان الانصار لما طلبوا
الامامة يوم السقيفة لانفسهم واعتقدوا جوازها فيهم منعهم ابو بكر
عن ذلك وقال ان هذا الامر لا يصلح الا في هذا الحي من قريش
وانكر عليهم مقالتهم في مشهد من الصحابة • ولم ينكر عليهم احد فيما ادعاه
من وجوب كون الامامة في قريش وهذا يدل على انعقاد الاجماع على رعاية
هذا الشرط وانه لابد من اعتباره • وثانيهما السنة فانه قد روي
عنه عليه السلام انه قال الايمة من قريش رواه ابو بكر وكثير من
الصحابة وحاصل الاستدلال به ان الالف واللام للاستغراق فعلى
هذا يكون معنى الحديث ان كل الايمة من قريش سواء كان سياق
الحديث فيهم فيه معنى الامر او الخبر فانه يمنع من كون الامامة في غير قريش
وقال عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله تعالى •
واستقاموا لامره • وقال ايضا قدموا قريشا ولا تقدموهم •
فحصل من هذا بطلان كلام الخوارج وضرار في تجويزهم الامامة في غير قريش

واحتجوا لما زعموه بشبهتين • الشبهة
الاولى نقلية وهي قوله عليه السلام اطيعوا السلطان ولو امر عليكم

عبد

عبد حبشي اجدع قالوا فظاهر هذا الحديث يدل على عدم اعتبار النسب
في الامامة والامارة وهذا هو مطلوبنا • والجواب من وجهين
اما اولا فلان المقصود بالحديث هو المبالغة في الانقياد لامر الولاة
والائمة وترك الانفة عن طاعتهم وهضم النفوس والاذلال للحق •
واما ثانيا فليس في الحديث دلالة لكم فانا نقول ان كل امام
سلطان وليس كل سلطان اماما فلا يلزم من دلالة الحديث على
كون العبد الحبشي سلطانا دلالته على كونه اماما • الشبهة الثانية
عقلية قالوا الغرض من الامام القيام بمصالح الامة في جميع الامور
الدينية والدنيوية وهذا ممكن حصوله في جميع الخلق من غير حاجة
الى اعتبار النسب • فلهذا حكمنا ببطلانه • والجواب
انا قد دللنا على كون الشرع قد اعتبر هذه الصفة فلا جرم وجب الاهتمام
له ووجب القطع برعاية هذا الشرط ولزومه فسقط ما زعموه •

البحث الثاني في اعتبار كونه فا طميا

والذي ذهب اليه ايمة الزيدية انه لا بد من اعتبار كونه من اولاد
فاطمة • واما المعتزلة فزعموا انها صالحة في جميع بطون قريش •
والمعتمد في الدلالة على ما قلناه هو ان العترة مجمعون على
حصرها فيهم واجماعهم حجة • وانما قلنا انهم مجمعون على حصرها
فيهم فهذا ظاهر مذهبهم لا ينكره احد منهم وهم مصرحون به على
السنتهم ويقررونه في مصنفاتهم ويرون خلافه مقطوعا ببطلانه
وفساده وهذا يدل على كونهم مجمعين على ذلك • وانما قلنا

ان اجماعهم حجة فلا بد من بيانه • اولها الاية وهي قوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ووجه الاستدلال بهذه الاية ان هولاء النفر المذكورين في
الاية الذين ساواهم هذا الاسم على جهة الحقيقة قد نفى عنهم الرجس
ومعلوم ان الرجس المذكور فيها انما هو ما يتعلق بالافعال من القبايح
والمعاصي دون هذه الاقذار والنجاسات فانهم يزيلونها عن انفسهم
بما ذكرناه انهم منزهون عن هذه المعاصي ومبرؤون عنها واذا كان
الامر هكذا لا مع كونهم لا يجتمعون على باطل وهذا هو مطلوبنا
وثانيها قوله صلى الله عليه واله وسلم • اني تارك فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي
ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض
ووجه الاستدلال بهذا الخبر من وجهين • اما اولا فلانه
جعل حكم التمسك بالعترة حكم التمسك بالكتاب فاذا كان التمسك
بالكتاب حكما لا يجوز مخالفته • ويجب اتباعه فهكذا يكون حكم التمسك
بالعترة يجب موافقته ويحرم مخالفته • واما ثانيا فلانه اقام
بظاهر الخبر ان التمسك بهم لا يكون ضلالا وهذا يدل على ان ما
اجمعوا عليه حق ويجب ان يكون منافيا للضلال وهذا هو
المقصود • وثالثها قوله صلى الله عليه واله مثل اهل بيتي فيكم كمثل
سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق وهوى • **ووجه**
الاستدلال بهذا الخبر هو انه عليه السلام صرح بان من
اقتدى بهم فهو ناج ومن عدل عنهم فهو هالك • فلو لم يكن اجماعهم

حجة مسقط لبطل التعلق بظاهر هذا الحديث • وقد روي هذا الحديث
بالفاظ مختلفة ويرجع معناها الى ما ذكرناه • فثبت بما ذكرناه ان
اجماعهم حجة واذا كانوا مجمعين على حصر الامامة فيهم وجب القول
به واتباعه وهذا هو مطلوبنا • فهذا هو الكلام فيما يتعلق باجماع العترة
في هذا الموضع وان يسر الله لنا في الجملة وانعم علينا بانساء الاجل
املينا على مسألتين يعظم نفعهما ويكثر دورها في المسايل التي بيننا
وبين المعتزلة • فالمسألة الاولى ان نكشف الغطاء عن كون اجماع
العترة حجة ونجيب عن الاسولة والشكوك الواردة عليه
ونبين حكم من خالفه في الخطاء • والمسألة الثانية في ان قول امير المؤمنين
هل يكون حجة ام لا • فاما الامامية فلا شبهة عندهم في ان قوله حجة
واجبة الاتباع مقطوع به • واما الزيدية فهم في الاحتجاج بقوله
على وجهين • منهم من يورده ويجعله حجة ويعتمد عليه • ومنهم
من يرجحه على غيره من ساير الاقاويل وساير الاجتهادات ولا يجعله
حجة ويتوقف في كونه حجة واجبة الاتباع والى هذا ذهب المحصلون
من علماء العترة • فهاتان المسألتان ان تراخى الاجل كشفنا عن حالتيهما
واظهرنا وجه الحق فيهما والله صادقة في ذلك ان شاء الله تعالى
فهذا هو الكلام على المطلب الاول — في الصفات التي يجب اعتبارها

المطلب الثاني في الصفات التي لا يجب

اعتبارها في الامام • اعلم ان الامامية واهل الرفض من يعتبر
في الامام صفات لا بد من حصوله عليها لا دليل عليها كالعصمة

والاحاطة بالعلوم وغير ذلك من الهذيانات ونحن نشرح ما يذكرونه في ذلك ونبطل اقوالهم بمشية الله تعالى وهي منقسمة بالاضافة الى عدم الاشتراط الى نوعين اربعة

النوع الاول

العصمة والذي ذهب اليه ائمة الزيدية والمعتزلة والاشعرية انه لا يجب في الامام ان يكون معصوما وزعمت الاثنا عشرية من فرق الامامية والسبعية من الملاحدة ان الامام لا بد فيه من اشتراط العصمة ومعتمدنا في الدلالة على بطلان مذهبهم مسالك

المسلك الاول

انا نقول لو وجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم لفعله ولو فعله لكان ظاهرا موجودا فلما لم يكن ظاهرا علمنا انه غير واجب وانما قلنا انه لو وجب على الله تعالى لفعله فلان الوجوب من اعظم الدواعي الى تحصيل الفعل ووجوده من جهة الله تعالى وانما قلنا لو فعله لكان ظاهرا موجودا فلانا نعلم بالضرورة انه لا وجه لايجاب ذلك على الله تعالى الا ليكون نفعا للخلق في جميع امورهم الدينية والدنيوية ثم انا نعلم بالضرورة ان هذا المقصود لا يحصل الا اذا كان ظاهرا متمكنا من الترغيب والترهيب ودعا الخلق الى الله تعالى فاما اذا كان مختفيا عن الخلق فانه لا يحصل به شيء من المقصود

المسلك الثاني

الامامة حقيقتها ومعناها راجع الى امرين احدهما ثبوتي وهو نفوذ حكمه على غيره شرعا والثاني عدمي وهو عدم نفوذ حكم احد عليه شرعا فلو توقفت الامامة على العصمة على زعمهم لكان لا يخلو اما ان يكون للوصف الاول او للثاني او لمجموعهما والاقسام الثلاثة

كلها

كلها باطلة فيجب القول ببطلان اشتراط العصمة اما الاول فهو باطل بالامير والقاضي فان حكمهما نافذ على غيرهما شرعا ولا عصمة لهما بالاتفاق والثاني باطل ايضا فان الامير والمتولي من جهة الامام اذا كانا في البعد والاقطار فانهما في هذه الحالة لا ينفذ حكم الامام عليهما ومع ذلك فانه لا عصمة لهما والثالث باطل ايضا لمثل هذا فان الامير الذي بالمشرق وغاب كون الامام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم احد غير الامام والامام غير نافذ الامر عليه في هذه الحالة وحكم الامير نافذ على غيره والعصمة غير معتبرة في حقه فاذا بطلت هذه الاقسام الثلاثة كان اعتبار العصمة في حق الامام باطلا لا محالة

المسلك الثالث

انا لو سلمنا لكم وجوب اشتراط العصمة فانا نقول لهؤلاء السبعية من الملاحدة اين هذا الامام الذي تدعون له العصمة ويستفاد منه علوم الشريعة من جهتكم فغاية هذا انكم تشيرون لنا الى جلف جاهل لو عرضنا عليهم اظهر دليل يذكره المتكلمون وادنى شبهة في التحليل والتحريم وتفسير في كتاب الله تعالى لعجز عن فهم هذه الامور الجلية والاحاطة بعلمها واحراز كمالها فضلا عما وراء ذلك من معرفة اسرار علم الشريعة والاطلاع على حقائقها والاستيلاء على دقائقها وهكذا اذا قلنا لهؤلاء الاثنا عشرية اين امامكم هذا الذي تدعون له العصمة وانه يكون لطفا في الطاعات واجتناب المحرمات فغاية هذا انكم تشيرون الى امام لم نعرف له في الدنيا اثر ولا سمع من احد خبر ولا اخبر وعرفت بما ذكرناه ان كلام الفريقين

يعرف بعضه من بعض في الزكاة والفساد وانه لا غرض لهم بما ذكروه الا الوقيعة في آل الامة والهدم لقواعد الشريعة • واشد بغض المنكر لمذهبهم •

• ثلثة ليس لها ايا امامكم والغول والعنقا •

ولقد احسن في وصفهم عمرو بن بحر الجاحظ حيث قال احدم في مذاهبكم تصدون لا اعجاز لها وما عان لا صدور لها ولو كنتم من الطير لكنتم رخما ولو كنتم من البهائم لكنتم حمرا • **والذي يقضي منه** العجب حال هؤلاء الملاحدة حيث طعنوا علينا في التعويل على النظر وزعموا انه غير موصل الى العلم وان التعويل في العلوم الدينية انما يكون على التعلم من الامام المعصوم والتلقي منه فان صح ما زعموه فيجب ان يكون الامام قد كشف الغطا عن هذه الاسرار وشرحها شرحا شافيا واظهرها ونحن اذا نظرنا في اجلى مذاهبهم التي يعولون عليها في ذات الله تعالى وكيفية فاعليته وصفاته وبراهين حكمه وجدناها ظلمات بعضها فوق بعض وما لهم في السخف والركاكة كل غاية كاستدلالهم بكون الافلاك سبعة والسيارة سبعة على كون الائمة سبعة • ثم قولهم انه تعالى لا موجود ولا لا موجود ثم قولهم بالسابق والتالي وغير ذلك من المذاهب الفاسدة والاقاويل الحمقاء وترى اتباعهم يذكرون في اثناء محاوراتهم في الاستدلال كلمات يضحك منها وهم مع ذلك يعولون عليها ومن هذه حاله كيف يسوغ كلامه في القدح على النظر والعقل •

واحتجت الاثنا عشرية

من الامامية والشيعة من الملاحدة على وجوب العصمة

للامام

للامام بما نذكره ومحاصل ما قالوه ان العقل ليس يخلو اما ان يكون كافيا في تحصيل معرفة الله تعالى واحاد جميع المعارف الدينية العلمية والعملية او لا يكون كافيا في ذلك فان كفى في تحصيل هذه العلوم وجب التعويل لكل احد من اهل القبلة الى ما ارشده عقله من العقايد اذ لا عقل اولى من عقل وهذا يجر الى السفسطة وجمع العقايد المناقضة • وهذا فاسد لا محالة • وان لم يكن العقل كافيا في تحصيل هذه العلوم فاذن لا بد من معلم يهدي الى الحق في هذه المعارف ويرشد الى طريقه وهذا هو المطلوب • والجواب عما زعموه من وجهين • اما اولا فمعارضتهم بالتعليم ونقول اما ان يكون التعليم كافيا في تحصيل هذه العلوم فلا فرق بين معلم ومعلم وهذا يؤدي الى جمع العقايد المناقضة وهو محال • وان لم يكن كافيا فلا بد من الرجوع الى امر آخر غير التعليم وفيه بطلان ما زعموه من وجوب التعليم • واما ثانيا فان النظر عندنا هو الكافي في تحصيل هذه المعارف وهو المعيار الصادق والفيصل الفارق بين الصحيح والفاسد والمستقيم والمائل في امور الديانة وغيرها لكن بشرط ان يكون حاصلا على الوجه الصحيح الذي ذكرناه في اول الكتاب فمتى كان حاصلا على هذا الوجه كان موصلا الى العلم ومتى كان خلافه فاسدا فبطل ما توهموه وفي شبههم كثرة ولكنا اعرضنا عنها واغفلنا ذكرها لغرضين • اما اولا فلان ما قالوه يكاد ان يعلم بالضرورة بطلانه وفساده فلا حاجة بنا الى ايراد دلالة على فساده • واما ثانيا فلان احاط بما ذكرناه في اقسام الادلة امكنه الاطلاع على غوائل ما قالوه

وفساد ما ظنوه ●

النوع الثاني في بطلان

اشتراط الاحاطة بالعلوم ● والذي ذهب اليه ائمة الزيدية والمعتزلة انه لا يشترط في الامام ان يكون محيطا بجميع العلوم كلياتها وجزئياتها وان يحصل علما لا نهاية له ولكن يجب ان يكون محصلا للقدر الذي ذكرناه من العلوم وفصلناها ● وزعمت الامامية ان الامام لا بد من ان يكون عالما بجميع العلوم غير المتناهية ● والمعتمد في بطلان مذهبهم مسلكان ●

المسلك الاول هو ان علوم الشريعة ودقائقها واسرارها وغوامضها وهكذا القول في جميع الاسرار الالهية والاعتقادات الدينية غير متناهية في تفاصيلها والعلم بما لا نهاية له يستحيل حصوله للانسان وما كان مستحيلا استحال جعله شرطا في الامامة ● **نعم** ان كان غرضهم من ذلك هو ان يكون الامام عالما بجميع اصول الشريعة وظواهرها بحيث لو وقعت واقعة جديدة لا يعلم حكمها ظاهرا فانه يكون متمكنا من استنباط الحكم فيها على الوجه الصحيح فهذا جيد ولا ننكره وانما انكرنا اشتراط تحصيل ما لا نهاية له من العلوم فان مثل هذا لا يتصور حصوله [?] وفطانته ●

المسلك الثاني هو ان العقلاء لا يستبعدون في حق من تفويض صنعة من الصنائع الى انسان اشتراط كونه عالما بدقائق تلك الصنعة محيطا بجميع كلياتها وجزئياتها التي يمكن وقوعها فيها ولهذا فان من قال اني لا استطب لدائي طبيبا الا بعد ان اعرف انه عالم بجميع دقائق الطب محيط بجميع فروعه فانه يضحك منه ويهزأ به العقلاء ● وليس ذلك الا لكو

امتثر ما لا يمكن وقوعه وهكذا القول في جميع الحرف والصناعات واذا ثبت سقوط هذا الشرط على درجة الاجتهاد في الحرف والصناعات سقط اعتباره في الامامة ايضا ●

واحتجوا على وجوب

اشتراط الاحاطة وحاصل كلامهم هو ان الامام متولي الحكم في جميع امور الدين وكلها صادر عن رايه وكل من كان حاله هكذا وجب ان يكون محيطا بجميعها ومستوليا عليها ● فاما المقدمة الاولى فهي مجمع عليها اذ لا بد من ان يكون محيطا بجميع اسرارها ● واما الثانية فبيانها يكون بالرجوع الى العرف والشاهد فان الملك لا يحسن منه تفويض امور جنده ورعيته وسياسة مملكته واحكام امانته الى من لا يعرف شيئا من ذلك ولا يمكنه تدبير امر الدولة فهكذا الحال فيما نحن فيه فانه لا يحسن من الله تعالى ان يفوض امر الخليقة الى من لا يعرف جميع احوالهم ويستولي على جميع ما يحتاجون اليه في امور اديانهم فلهذا اوجبنا اشتراط ما ذكرناه من الاحاطة بجميع العلوم ●

والجواب عما اوردوه من وجهين ● اما اولا فنقول لهم ما تريدون بقولكم انه لا بد من ان يكون الامام عالما بجميع امور الدين فان اردتم به انه يجب ان يكون عالما باصول الشريعة مجتهدا في فروعها بحيث يقتدر على الاقيسة والفتاوى من نظره واجتهاده فهذا مسلم ولا مدافعة فيه فانا قد قررنا انه لا بد من ان يكون حاصلا على ما ذكرناه وان اردتم به انه لا بد من ان يكون محيطا بجميع الدقائق والامور الجزئية والكلية منه وان يكون حاصلا على ما لا نهاية له من العلوم فهذا خطأ ممن ان يلزم ما قلتموه ● وما [?] على ذلك ● واما ثانيا فهذا معوض [?]

و القاضي فانه لا يشترط فيهما كونهما بالغين لما ذكروه عند تفويض
الامام اليهما احكام القضاء والامارة في قطر من الاقطار واذا كان ما ذكروه
غير لازم فيهما فهكذا الكلام في الامام لان نسبة تصرفهما الى هذا القطر
الذي وليا عليه كنسبة تصرف الامام الى سائر الاقطار لا يقال ان تصرفهما
ناقص بالاضافة الى تصرف الامام فلهذا لم يشترط في حقهما الاحاطة ولما
الذي يستولي على الكل هو الامام فلهذا وجب اعتبار الاحاطة في
حقه لانا نقول ــــ هذا فاسد فانا نفرض الكلام في صورة لا يمكن
الامام ان يحكم فيها بحكمه • وبيانه انه لو رفع الى حاكم الامام خصومة
في دم وكان حاكم الامام في اقصى المشرق والامام في اقصى المغرب •
وفرضنا انه لا يمكن مراجعة الامام في هذه القضية من اجل البعد •
وفرضنا ايضا انه لا يمكن تأخير القضية لاجل المشاجرة وثوران
الفتنة فان حرمتم الحكم ومنعتموه في هذه الصورة ومنعتمو بمقالة
نعلم فسادها بالضرورة • وان جوزتم الحكم فسد ما اعتبرتموه من الاحاطة
وهو مطلوبنا • ولهم شبه ركيكة • وفيما ذكرناه غنية عن ذكر كلام
الملاحدة والتطويل فيها •

النوع الثالث في

نفي وجوب الافضلية والذي ذهب اليه ائمة الزيدية والمعتزلة
انه لا يجب في الامام ان يكون افضل زمانه بالغا في الفضل الدرجة العليا
بحيث لا يدانيه احد ولا يعارضه في الفضل بل المعتبر في ذلك ما قررناه
من احراز الفضل وهذا قال ــــ جماهير الشيوخ من المعتزلة كابي علي
وابي هاشم ومن تابعهما من البصريين لم يعتقد لابي بكر لكونه افضل من غيره
وانما عقدوا له وان رأوا ان عليا افضل منه لعدم اقتضوا العدول عن

غيره ولا لكثرة فضله •

وذهب شيوخ البغداديين

الى انهم انما عقدوا لابي بكر مع قطعهم ان عليا افضل منه لكنهم قالوا
ان هذا العدول ليس موجبا للخطئة • وزعم طائفة من البصريين
وقوم من البغداديين انهم لم يعقدوا لابي بكر الا لفضله على علي وهذا
كما ترى وسيأتي تقريره في تقرير التفضيل • واما الامامية فزعموا
ان الامام لا بد من ان يكون افضل من رعيته في كل ما هو امام فيه واوجبوا
ذلك فيه • واعلم انه ليس يخلو مرادهم باشتراط الافضلية اما ان
يقولوا ان الامام لا بد من ان يكون عالما بما تضمنته الشريعة عمّا وقد
جاوز المنصب الاجتهاد متمكنا من اصدار الفتوى بحيث لا يعضل عليه ما
يلقيه فهذا لعمري غرض صحيح لا ينكر ما ذكروه وان كان غرضهم
بالافضلية ان احدا من رعيته لا من اهل زمانه يعارضه ولا يدانيه في العلم
فليس الامر كما زعموه وقد احتججنا عليهم بمسلكين •

المسلك الاول

هو ان المعتمد في صحة امامة كل امام وحصول الاوصاف والشرائط التي قدمناها فمتى حصل عليها
كانت امامته صحيحة ومتى اختل شرط منها لم تكن صحيحة
سوى قلنا ان عليا قد زاد عليه في الفضل ام لا فان الافضلية لا وجه
لاشتراطها في صحة الامامة بعد احراز ما ذكرناه من الصفات •

المسلك الثاني

انا لو قدرنا ثلاثة فيهم من يصلح للامامة ثلاثة لكنهم
اتفق احدهم هو الغاية في النسك وثانيهم هو الغاية في الفقه • وثالثهم
هو الغاية في السياسة وكل واحد منهم هو ناقص في الامرين الاخرين
اللذين لصاحبه فليس يخلو الحال في ذلك من وجوه ثلاثة فان ولينا

الاعظم المنسبة لعقد السياسة وان ولينا السائس عظمت المنسبة
لاجل عقد العلم وان ولينا الناسك عظمت المنسبة ايضا لعقد العلم
والسياسة ولا مخلص عن هذا الا بالقول بامامة المعصوم
كما ذكرناه

واحتجوا على ما زعموه بأن الامام

حجة فيما يورده كالرسول عليه السلام وانه لما كان الرسول يجب
ان يكون بحيث لا يساويه احد من اهل زمانه فهكذا الحال في الامام والجامع
بينهما ان كل واحد منهما مبلغ للاحكام الشرعية ومبين لها فاذا وجب
اعتبار الافضلية في الرسول وجب في الامام ايضا من غير فرق
والجواب من وجهين اما اولا فلا نسلم ان الامام حجة فيما يورده
بل هو كنايب المجتهدين من القضاة والمجتهدين والامراء في استنباط احكام
الشريعة بالاجتهاد واما ثانيا فهب انا سلمنا ان الائمة مؤدون عن الله
تعالى كالانبياء فلا يمتنع ان يكون حالهم مخالفة لاحكام الرسل باظهار
المعجزات والانبياء ليس يساوون الائمة في ذلك فلهذا كان حالهم
في ذلك مخالفا لحال الانبياء فبطل ما توهموه

النوع الرابع في نفي امور غير

معتبرة في الامامة زعمت الرافضة ان الامام لا بد من اعتبار
شرايط في امامته غير ما ذكرناه منها ان يكون عالما بجميع الامور الغيبية
ومنها ان يكون عالما بجميع اللغات ومنها ان يكون قادرا على الافعال
الخارقة ومنها ان يكون محيطا بجميع الحرف والصناعات ومنها ان يكون
عالما بجميع عجايب البر والبحر واحوال السما والارض الى غير ذلك من الحوا

يذكرونها واعلم ان هذا هو مذهب الغلاة منهم وبطلان اشتراط
ما ذكروه معلوم بالضرورة فلا يحتاج فيه الى ايراد دلالة على فساده فهذا
ما اردنا ذكره من الصفات التي يجب اعتبارها والصفات التي لا يجب اعتبارها
في حق الائمة وبتمامه يتم الكلام على النظر الاول في مقدمات الامامة
وشوايبها ونشرع الان في المقاصد منها وبالله التوفيق

النظر الثاني في مقاصد الامامة

وحقايقها فنذكر اولا ما يصير به الامام اماما ثم نذكر بيان
الطريق الى امامة امير المؤمنين ثم نذكر ثالثا الكلام في التفضيل
ثم نذكر رابعا الطريق الى الامامة اولادهم فهذه هي الامور المهمة من
الامامة فلما كان النظر فيها مشتملا على هذه الامور الاربعة فلا جرم
رتبنا الكلام فيه على فصول اربعة

الفصل الاول فيما يصير الامام

اماما اعلم ان الذي نبغي ايراده في هذا الفصل هو الكلام في ضبط
خلاف الناس في الامامة ثم نوردها ونذكر الوجه من هذه المذاهب
ثم نذكر ما نختص به الائمة ثم نذكر ما يخرج الامام عن كونه اماما
فهذه مباحث اربعة

البحث الاول في ضبط

خلاف الناس في الامامة واعلم ان باب الامامة من اوسع الابواب
خلافا وخلافهم فيها واقع على مراتب اربع المرتبة الاولى في ذكر

الخلاف في حكمها وقد ذكرنا في اول الباب ان منهم من اوجبها وهم الاكثرون من اهل القبلة ومنهم من لم يوجبها وهم الاقلون والذين اوجبوها اختلفوا في طريق وجوبها فقال قائلون بالعقل وقال قائلون بالشرع • وذهب اخرون الى ان طريقها العقل والشرع جميعا وقد قدمنا هذا الخلاف في اول الكتاب وقررنا الوجه المختار في ذلك فلا فائدة في تكريره واعادته •

المرتبة الثانية في ذكر خلاف الناس في طريقها • واعلم ان الناس مختلفون في طريق اثباتها على فرق اربع •

الفريق الاول هم القائلون بان طريقها النص من جهة الله تعالى • او من جهة رسوله ثم اختلفوا في المنصوص عليه على ثلثة اقوال • اولها ان المنصوص عليه هو امير المؤمنين • وولداه الحسن والحسين وهذا هو مذهب الزيدية والامامية ثم اتفقوا على كون النص جليا لا يعلم المراد منه بالضرورة وما النص الجلي فلم يقل به احد من ائمة الزيدية • واختصت الامامية وستقرر الكلام على هذا عند الكلام في كيفية التنصيص على امامته عليه السلام وكشف الغطاء عنه • وثانيها ان المنصوص على امامته هو ابو بكر ثم اختلف هؤلاء في كيفيته فمنهم من زعم انه نص خفي وهذا هو الذي يحكى عن الحسن البصري • ومنهم من قال هو نص جلي وهو مذهب بعض اصحاب الحديث وزعموا انه قال ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر • وثالثها ان المنصوص عليه هو العباس ولم يذكروا في ذلك لفظا ظاهرا جليا ولا خفيا ولكنهم قالوا انه عليه السلام خصه باقوال وافعال •

يدل على انه احق بالامامة من غيره فهذه هي مذاهب القائلين بالنص على اختلاف اقوالهم واضطرابها •

الفريق الثاني وهم القائلون بان طريق الامامة هو الدعوة والخروج وهذا هو مذهب الزيدية غير الصالحية فانهم قالوا ان طريق الامامة هو الدعوة والخروج في غير الثلاثة اعني عليا والحسن والحسين فان طريق امامة هؤلاء هو النص كما قررناه من قبل بنص الله تعالى • والى هذا يشير كلام الشيخ ابي حامد الغزالي فانه اذا حقق كلامه جوز ان تكون الدعوة مع الشوكة طريقا لم يوافق الزيدية احد من المعتزلة في ان طريق الامامة هي الدعوة الا الجبائي ابو علي فانه ذهب الى ان الدعوة طريق الى الامامة •

الفريق الثالث هم القائلون بان طريق الامامة هو العقد والاختيار وهذا هو مذهب الصالحية من الزيدية وجماهير المعتزلة واكثر المحققين من الاشعرية والخوارج والمرجئة فانهم زعموا ان الله تعالى ورسوله لم ينصا على امام قط وانه لا طريق اليها الا اختيار المسلمين وعقدهم لمن ارتضوه وصورة العقد ان يجتمع جماعة من اهل الفضل حتى يحصل بهم شوكة كما نحكي مذهبهم فيه ونذكر كيفيته عندهم •

الفريق الرابع وهم القائلون بان طريق الامامة هو الارث وهذا هو مذهب العباسية فانهم زعموا ان الامامة لهم بالارث من ابيهم العباس بن عبد المطلب فان العباس وارث للنبي عليه السلام ولا ميراث لبني العم وبني البنت مع وجود العم بل هو اولى • ولهذا قال مروان بن ابي حفصة

● الى نكون وليس ذلك الا لكن له الشأن وراء الأعمام ● تنبيه
فهذا هو الكلام في ذكر الخلاف في طرفيها ●

المرتبة الثالثة

في ذكر خلاف الناس في محلها ● اعلم ان في اهل القبلة من زعم ان
الامامة صالحة في جميع الناس وهذا المذهب يحكى عن ضرار بن عمرو وعن
بعض فرق الخوارج وهم الاكثر منهم ● وعن اقوام من المرجئة ●
وحكي عن ابراهيم النظام انه قال الامامة صالحة في كل من قال
بالكتاب والسنة وعمل عليهما وكان معتقدا بهما وقال ان الناس
لا ينقادون الا لاحد اشخاص ثلثة ● امام له عشيرة تقهرهم بها
وامام له مال يستعبدهم به ● وامام له دين ينقادون به لاجله
فلما وجدت الناس قد انقادوا لابي بكر علمت ان انقيادهم له ما كان
الا لاجل علمه وفضله لانه كان افقر قريش واقلهم عشيرة فهذه زبدة
اقاويل هذه الفرقة ●

المرتبة الرابعة

في ذكر خلاف الناس في حصرها وقد اختلف الناس في حصرها ولهم في ذلك اقوال
اربعة ● اولها مذهب من قال انها محصورة في جميع بطون قريش
من بني شابوا الناس وهذا هو مذهب الزيدية والمعتزلة والاشعرية
وثانيها مذهب من قال انها محصورة من قريش في جميع اولاد فاطمة
وهذا هو مذهب بعض فرق الزيدية وهم الجارودية ● وثالثها مذهب
من زعم انها محصورة في اولاد الحسين وهذا هو قول الاثنا عشرية من الامامية
فانهم زعموا انها محصورة في اثنا عشر اماما علي والحسن والحسين وباقيهم
من اولاد الحسين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر وموسى بن جعفر وعلي
بن موسى ومحمد بن علي بن موسى وعلي بن محمد بن علي والحسن بن علي والمنتظر فهؤلاء هم ائمة

الامامية

الامامية وهم محصورون في هذا العدد الى عام اثنى عشر اماما
لا غير ● ورابعها مذهب من زعم انها محصورة في بعض اولاد الحسين
وهم اولاد جعفر وهذا هو مذهب بعض الامامية وهم الجعفرية
فانهم قالوا ان الامامة لما صارت للحسين بعد اخيه الحسن كانت في ولد
الحسين لصلبه حتى قدما ولا تمشي الى الورى ولا ترجع القهقرى ● وزعموا
انها بالنص من امام على امام ● فصارت مذاهب الناس في الامامة مختلفة
باعتبار هذه المراتب الاربع التي ذكرناها ● واما اختلاف اقوال فرق
الزيدية فيما بينهم فسنذكره من بعد بعون الله تعالى ● واعلم ان اكثر
هذه المذاهب حكايات فاسدة وخيالات باطلة لا مستند لها الا التوهم
المحض فلا حاجة بنا الى ايراد دلالة على فسادها وبطلانها لوضوح
الامر فيها ● فاذا تمهدت هذه القاعدة فاعلم انه لا خلاف بين الامة
في ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة بل لا بد من امر وراء
ذلك ثم اجمعوا على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلثة النص والدعوة
والعقد فهذه هي اسبابها ● اما السبب الاول وهو النص فقد اتفقوا
على كون النص طريقا الى امامة المنصوص عليه ● وزعمت الامامية انه
لا طريق الى الامامة سواه وحصوله اما ان يكون من جهة الله تعالى او من
جهة رسوله او من جهة امام الزمان وان ما عداه من الدعوة والعقد ليسا
طريقين اليها بوجه من الوجوه ● واما السبب الثاني وهو الدعوة
فالذي ذهب اليه علماء العترة والزيدية عن الصالحية ومن تابعهم من علماء
الامة الى ان النص كما يكون طريقا الى الامامة فالدعوة والخروج ايضا طريق
لها وحاصل الدعوة عندهم ان ينابذ الظلمة من هو اهل للامامة ثم يقوم بالمعروف

وينهى عن المنكر ويدعوا الى اتباعه فهذه هي حقيقة الدعوة عند القائلين
بها • واما السبب الثالث وهو العقد والاختيار فالذي ذهب اليه
جماهير الشيوخ من المعتزلة البصرية والبغدادية والمحققون من الاشعرية
والزيدية الصالحية والخوارج ان النص كما يكون طريقا اليها فالعقد ايضا
يكون طريقا لها • واما الدعوة فلا معنى لها عندهم ولا تثبت بها الامامة اصلا
وحاصل العقد عندهم اركان ثلثة العاقد والمعقود له وكيفية العقد
فهذه الامور الثلثة لابد من اعتبارها فيه • اما الركن الاول وهو العاقد
فلابد فيه من اعتبار امرين • احدهما العدد والذي ذكره الخوارزمي
في انه لابد من ان يكونوا خمسة يعقدون لسادسهم • وحكي هو عن الشيخ
ابي الحسين ان واحدا من الامة لو كان مشتهرا بالفضل والعدالة
وصلابة الرأي والدين لجاز ان يكون اختياره كافيا لنصب الامام
من غير حاجة الى غيره واستقواه الخوارزمي وذهب اليه • وزعم
انه يصير اماما بعقد اثنين له كالشهادة والذي استقر عليه رأي
الجماهير من المعتزلة القائلين بالعقد هو انه لابد من اعتبار عدد الخمسة
فيعقدون للسادس • وحشوي في كلامهم اعتبار الاربعة فانا
يقولون به انه يجتمعون فيرضون للخامس ان يعقد للسادس • واعتمدوا
في اعتبار عدد الخمسة • هو ان عمر عقد لابي بكر ورضي اربعة
ابو عبيدة بن الجراح وسالم مولى ابي حذيفة وبشر بن سعد واسيد
بن حضير • وجعلها عمر شورى بين ستة علي وعثمان وطلحة والزبير
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص يعقدون لاحدهم فتقرر بما
ذكرناه انه لابد من اعتبار عدد الخمسة في العقد يعقدون للسادس

نعم

اختلف الشيخان ابو علي وابو هاشم في ان الامام هل يصير
اماما بعقد الامام له وتفويض الامر اليه ام لا • فذهب ابو هاشم
الى انه يصير اماما بعقده له وعهده اليه • وذهب ابو علي الى انه
لا يكون اماما بذلك وانما يكون اماما اذا اقرن بعهده رضى العدد الذين
ذكرناهم فهذا ما يتعلق بالعدد • وثانيهما العدالة والبصيرة •
قال قاضي القضاة ولابد من ان يكون من اهل العدالة والتمييز ومن
ذوي بصيرته وسعيه في المصالح وان يكونوا ممن يعرف الفرق
بين من يصلح للامامة ومن لا يصلح لها وان يكونوا كاملين بمحل الدين حتى
يصح ان يكونوا من اهل العقد والحل • الركن الثاني وهو المعقود له
ولابد من اعتبار الصفات التي ذكرناها من قبل فلا حاجة بنا
الى تكريرها • الركن الثالث وهي كيفية العقد فالغرض
والمقصود من العقد هو ان يجتمع هؤلاء العدد الذين ذكرناهم فيرضون
احدهم ويفوضون الامر اليه فتنعقد امامته بذلك عندهم • فاما
ضرب الكف على الكف فلا حاجة اليه ولا اعتبار به • وانما المعتبر ما ذكرناه
من الرضا • بقي الكلام هاهنا انهم لو رضي به كل واحد منهم على الانفراد
من غير اجتماع للمشورة في امره هل ينعقد امامته ام لا فيه تردد
واحتمال • والحق عندنا على مذهب القائلين بالعقد انه لابد
من اجتماعهم وانه شرط في انعقاد امامة المعقود له لامرين • اما اولا
فلان المعتبر فيه على زعمهم هو ما كان من عقد عمر لابي بكر وما كان
من عقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان وكل ذلك كان بحضورة الجمع •
واما ثانيا فلان بالاجتماع يكون الاراء اكثر والبت في حق الامامة

اعظم واوقع فهذا كان الاجماع شرطا على مذهبهم كما حققناه

البحث الثاني في تقرير الوجه المختار

من هذه الاقاويل ● والمختار عندنا ما عليه علماء العترة ومن تابعهم
من الزيدية وذهب اليه الشيخ ابو علي الجبائي وعليه دل كلام
الشيخ ابي حامد الغزالي ان الدعوة طريق للامامة كما ان النص طريق
اليها ● فاما من يدعي امامته بالنص فسنفرد الكلام عليه فيما بعد ان شاء
الله تعالى ● **ومعتمدنا** في الدلالة على كون الدعوة طريقا
للامامة انما يكون بابطال كون الاختيار طريقا لها فاذا بطل كونه طريقا
لها لم يبق الا ان يكون الطريق هي الدعوة كما قلناه ● ودليلنا على بطلان
كون الاختيار طريقا لها تارة يكون بايراد الدلالة على بطلانه عقلا وتارة
بايراد الدلالة على بطلانه شرعا ● وتارة بابطال ما جعلوه دلالة
على صحته فهذه انواع ثلثة ● كلها موجبة لبطلان كون العقد طريقا
للامامة ونحن نوضحها بمشية الله تعالى ●

النوع الاول في بيان ما يدل على بطلان

الاختيار عقلا ● وذلك من وجوه اولها هو ان القول بالاختيار طريق
للامامة يؤدي الى المحال وما يؤدي الى المحال فهو محال ● فالقول بالاختيار
محال ايضا ● وانما قلنا ان الاختيار يؤدي الى المحال فلان
الناس مختلفوا المذاهب والاغراض وكل صاحب مذهب يدعي وجوب
كون الامام على مذهبه والاكل يكيد ويريدون ان يكون الامام من اقاربهم

وعشيرتهم فيدعي كل واحد ان الذي اختاره اولى بالامامة من الذي
اختاره غيره وهذا يؤدي الى المحاربة واثارة الفتن واهراق الدماء
فثبت بما ذكرناه ان القول بالاختيار يؤدي الى الفتنة والمحال
كما قلناه ● وانما قلنا ان كل ما يؤدي الى المحال فهو محال وباطل
فهذا معلوم بالضرورة لانه لو كان صحيحا لم يكن مؤديا الى المحال
فبطل القول بكون الاختيار طريقا للامامة ● وثانيها هو ان
المعقول من نصب الامام هو ضرورة الرجل المعين برضا جماعة
مخصوصين بانفاذ الحكم على انفسهم وعلى غيرهم واذا كان الامر
هكذا فنقول لو ارادوا ان يجعلوا غيرهم بانفاذ الحكم على نفوسهم
وحدها او بانفاذ الحكم على غيرهم وحده لم يصح ذلك منهم بالاتفاق فيجب
الا يصح منهم ان يجعلوا غيرهم بانفاذ الحكم على انفسهم وعلى غيرهم
معا اولى واحرى وهذا هو المراد بالامامة فهذا اوجب القضاء ببطلان
الاختيار لما حققناه ● وثالثها انا نقول اجمعت الامة على ان
الامام خليفة الله وخليفة رسوله فلو كانت الامامة ثابتة بالعقد
والاختيار كما زعموه لما كان الامام خليفة لله ولرسوله لانهما
لم يستخلفاه وانما الامة هي المستخلفة له على ما زعموه فلما كانت الامة
مجمعة على ما قلناه دل على فساد ما قالوه من الاختيار ● ورابعها
هو ان الامامة ركن من اركان الدين وقاعدة من قواعده بل هي اعظمها
واقواها لانه يؤول اليه احكام الدين والدنيا واذا كان الامر فيها
كما حققناه ● وجب الا يكون موكولا الى راي الامة وتفويضها
ولهذا فان اركان الاسلام من الصلاة والزكاة والحج لما كانت من اركان

الدين وقواعده لم يمكن تفويضها الى رأي احد واجتهاده فيجب ان
يكون حال الامامة كما قلناه وفي هذا دلالة على فساد القول بالاجتهاد
وبطلانه • وثانيها هو انه لو جاز اثبات الامامة بالعقد والاختيار
كما ادعوا لجاز اثبات النبوة بهما ايضا فلما كان اثبات النبوة بالاختيار
باطلا كان اثبات الامامة بالاجتهاد باطلا ايضا والجامع بينهما ان
كل واحد منهما من الاسرار الغيبية التي لا يمكن اطلاع الخلق عليها
فثبت بهذه الوجوه التي ذكرناها بطلان كون الاجتهاد طريقا الى الامامة
من جهة العقل •

النوع الثاني في بيان ما يدل

على بطلان الاجتهاد سمعا • وذلك من اوجه • اولها هو ان الرسول عليه
السلام ما كان يخرج من المدينة ومن غيرها من سائر الاماكن الا
ويستخلف فيها من يقوم بمصالحها الدينية والدنيوية على طريقة
واحدة بحيث لا يختلف الحال فيه اصلا ومن المعلوم بالضرورة ان السبب
في وجوب هذا الاستخلاف هو انه عليه السلام لا يمكنه مع غيبته
البلدة غاب عنها وهذا المعنى فيما بعد الموت آكد وابلغ لان الغائب قد يدبر
امر ما غاب عنه ويسوسه ببعض السياسة واذا كانت معاصره بخلاف
ما بعد الموت فانه متعذر فيه فلهذا اوجبنا بعد الموت وموضع الحجة
مما ذكرناه هو ان الاستخلاف لما كان واجبا لما حققناه بطل ان يقال
ان الرسول عليه السلام فوض امر الامة الى رأيهم ووكلهم الى اختيارهم
وفي هذا بطلان القول بالاجتهاد الذي زعموه بما قررناه • وثانيها هو انه
قد علم بالضرورة من حاله صلى الله عليه وآله وسلم • انه كان يسوس امته

مثل سياسة الوالد اولاده الصغار وابلغ منها وقد ظهر ذلك بما قاله عليه
السلام انما انا لكم كالوالد لولده • فاذا ذهب احدكم الى الغائط
فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ثم اذا كان الوالد يجب عليه ان
يستخلف على اولاده الصغار من يقوم بمصالحهم عند موته فهكذا القول
في حاله صلى الله عليه وآله ان يستخلف في امته من يكون كافلا لمصالحهم
واذا كان الاستخلاف واجبا بما ذكرناه كان الاجتهاد باطلا
وهذا هو مطلوبنا • وثالثها هو انه قد تظاهر من حاله عليه السلام
اجتهاده في بيان احكام الشريعة وبيان مفروضها ومسنونها وآدابها
حتى شرح كيفية قضاء الحاجة والاستنجاء والمسح على الخفين وغير ذلك
من سائر الاحكام ولا شك ان الامامة هي اعظم من هذه الامور واهم منها
فاذا كان عليه السلام لم يهمل بيان هذه الاحكام • فكيف يقال انه اهمل
بيان امر الامامة على عظمها وموقعها من امر الدين • فثبت بما ذكرنا
من هذه الوجوه بطلان ما زعموه من الاجتهاد وجعله طريقا الى الامامة
وانه عليه السلام لم يخرج من الدنيا الا وقد بين امر الامامة وفي هذا ابطال
كونها موكولة الى نظرهم واجتهادهم وكيف لا وقد قال تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم ولن يكون مكملا الا وفيه بيان امر الامامة لانها
من اعظم قواعد الدين فلا بد من بيانها اما في كتابه واما على لسان
نبيه فهذه وجوه شرعية كلها مبطلة للقول بالاجتهاد •

النوع الثالث في بيان بطلان الاجتهاد

لعدم الطريق اليه • اعلم ان اقوى ما تعتمده المعتزلة والصالحية من الزيدية

والاشعرية والخوارج في كون الاختيار طريقاً الى الامامة مسلكان •

المسلك الاول الاجماع وهو الذي

عليه تعويل المعتزلة وبه يصولون • وحاصل ما قالوه هو ان الصحابة
بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم • ما اشتغلوا في تعيين
امر الامامة وتحكيم اساسها الا بالاختيار ولم يتردد واحد وانما كان
ترددهم في تعيين شخص معين في اهلية الامامة وصلاحيتها فاما
الاختيار فلم يكن عندهم فيه تردد • ويؤيد ما ذكرناه انه لما كان
يوم السقيفة اجتمعت الانصار ليختاروا رجلاً يقوم بها منهم
فجاء ابو بكر وعمر فاختصموا فقالت الانصار نحن احق بهذا الامر
فان الدار دارنا والاسلام عزيز بنا ونحن انصاره • فقال لهم ابو بكر
قد علمتم معاشر الانصار انا اكرم العرب احساباً واعرقها انساباً
ونحن عترة رسول الله والسابقة لنا بالايمان به وان الامر لا يصلح
الا في هذا الحي من قريش • وقال لهم عمر ان الله وصانا بكم
ولم يوصكم بنا وهذا يدل على ان الحي منكم على الامر فينا • ثم قال رجل
من الانصار منا امير ومنكم امير سيفان في غمد اذن لا يصلحان •
ثم قال لابي بكر انت صاحب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
في المواطن كلها شدتها ورخائها • وقال عمر ايكم تطيب نفسه
ان يتقدم قدمين قدمهما رسول الله في الصلاة • فثبت بما ذكرناه
هاهنا انهم لم يذكروا في هذا الموقف الا وجوه الترجيح لمن هو اولى بالامامة فاما
الاختيار فلم ينكره احد منهم فلو كان باطلاً لكان قد اجتمعوا على [illegible]

الباطل

الباطل ومثل هذا لا يجوز على الامة فهذا ملخص كلامهم في تقرير مسلك
الاجماع على ثبوت الاختيار •

والاعتراض على ما زعموه يكون

تارة بالرد وتارة بالمطالبة ومرة بالمعارضة فهذه مقامات
ثلاثة •

المقام الاول

في الرد وتقريره انا نقول
انا لا نسلم اتفاق الصحابة على ما ذكروه من الاختيار وكيف يمكن دعوى
الاجماع على ذلك مع ما وقع من الاضطراب العظيم والتشاجر الطويل
وتأخر اكابر الصحابة عن الحضور كامير المؤمنين والعباس والمقداد
وعمار بن ياسر وسلمان وحذيفة بن اليمان وهؤلاء من جلة الصحابة
وعظمائهم فكيف ينعقد اجماع من دون هؤلاء • وكيف يسوغ لمدعٍ ان يدعي
اجماعاً في مثله قطعية هذا محال • ويؤيد ما ذكرناه هو ان دعوى الاجماع
الذي زعموه طريقاً الى الاختيار لا يخلو حاله اما ان يكون على البيعة
الاولى لابي بكر او على البيعة الثانية • فان كان على البيعة الاولى
فهذا خطأ لان الامر لما تفاقم وتنازع المسلمون وطالت الخصومة
وكثر اللغط وارتفعت الاصوات في السقيفة ضرب عمر على يد ابي
بكر قطعاً للتشاجر وفصلاً لهذه الخصومة ومبادرة لوقوع الفتنة
في تلك الحالة • ثم رجعوا الى المدينة ولهذا قال عمر كانت بيعة
ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه • وهذا يدل على
انها وقعت لاجل قطع الخصومة • وان كان دعوى الاجماع انما
هو على البيعة الثانية فهذا باطل ايضاً لان الاجماع لا يكون منعقداً مع
تخلف من ذكرنا من جلة الصحابة واكابرهم • فثبت بما ذكرناه
ان الاجماع الذي ادعوه حجة على كون الاختيار طريقاً للامامة مردود

مما حققناه • **المقام الثاني في المطالبة لهم بصحة ما ادعوه**
من الاجماع وتقريرها انا نقول لم قلتم بحصول صدور هذا الاجماع
من وجوه اربعة • احدها ان يكون صادرا عن نقول وهذا فاسد
فانا نعلم بالضرورة انهم لم يصرحوا من السنتهم جميعا في الاختيار بكون
طريقا للامامة ولا نطقوا به اصلا والخصم مساعد لنا على ذلك ايضا
وثانيها ان يكون صادرا عن فعالهم ويدعى انهم فعلوه باجمعهم وهذا
فاسد ايضا فان هذا العقد لم يكن صادرا الا عن بعضهم كما
قررناه فيما سبق • وثالثها ان يكون صادرا عن فعل بعضهم
وسكوت الباقين • وهذا فاسد ايضا فانه لا ينسب الى ساكت قول
فكيف يقال انه مجمع على المسألة ولم يصدر من جهته قول ولا
فعل ومثل هذا لا يعد اجماعا • ورابعها ان يكون صادرا عن فعل
بعضهم ورضا الباقين • وهذا فاسد فان رضاهم لا يمكن الاطلاع
عليه فلعله غير راض • وكيف ولم يصدر من جهته ما يشعر
بكونه راضيا من قول ولا فعل • لا يقال ان سكوته
مع تمكنه من الانكار يدل على كونه راضيا فلهذا كان اجماعا •
لانا نقول ان سكوته محتمل لامور غير الرضى ومع احتمالها
لا يكون دالا على الرضى فهذه الوجوه التي يمكن ان يكون مستندا
للاجماع قد ابطلناها فبطل القول بصحة هذا الاجماع •

المقام الثالث في المعارضة

وحاصلها انا نقول لم الحال في اختلاف الناس وتنازعهم في العقد
لابي بكر وما وقع في تلك الحال من المشاجرات الطويلة والخصومة العظيمة

كالحال

كالحال في تنازعهم في العقد لمعاوية في ايام الحسن عليه السلام فان لزم القول
بصحة العقد والاختيار والقضاء بامامة ابي بكر مع تأخر اكابر الصحابة
والمشاجرة العظيمة لزم القول بصحة العقد لمعاوية والقضاء بامامته
من غير فرق • وهذا لا يقوله منكم احد • لانا نقول ان اهل الاسلام
وسادتهم ما كانوا الا في الحقاد فاما الاختيار فما وقع فيه خلاف فيما
بينهم بل هم مجمعون على صحة القول به وهذا هو الذي نريده • لانا نقول
هذا فاسد ايضا فانا لا نسلم انهم مجمعون على الاختيار وعلى صحة القول
به وكيف يقال انهم مجمعون وامير المؤمنين يعتقد انه منصوص
عليه ويعترف بذلك في كل مشهد ويحتج به عليهم في كونه اهلا للامامة
واحق بالزعامة فكيف يتم دعوى الاجماع على صحة الاختيار مع ما ذكرناه
فثبت بما حققناه بطلان ما ادعوه من صحة القول بالاختيار
في هذا المسلك • **المسلك الثاني ذكره الخوارزمي وحاصل**
ما قاله هو ان الامامة انما وجبت عنده لدفع الضرر كما حكيناه عنه
فيما مر واذا كان الامر هكذا فنصب دافع الضرر لا يتوقف على
النص بل انما يكون متوقفا على غلبة الظن بانه يندفع بتوليته الضرر
فاذا غلب على ظننا ان واحدا يندفع بتوليته الضرر عنا وجب علينا
توليته • ولهذا فان قوما لو احاط بهم بعض الاعداء وغلب على ظنونهم انهم
لو ولوا واحدا منهم سلموا من العدو فانه يلزمهم توليته • وقد فعل ذلك
اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم • يوم موته فانهم امروا
خالدا حين استشهد من كان امره عليهم رسول الله ولم ينكر
عليهم فهذا محصول كلامه فيما اعتمده من هذا المسلك •

والاعتراض على ما قاله متوجه من وجهين

احدهما ان هذا مبني على ان الامامة طريق وجوبها العقل وقد قررنا بطلانه على الاثنا عشرية فلا وجه لتكريره • وثانيهما انا انما نحتاج الى نظر العقل وتصرفه في تعيين ما يندفع به الضرر اذا لم يكن بمنصوص عليه • فلهذا احتجنا الى اعمال نظر العقل فيما يندفع به الضرر بعلم او غلبة ظن • فاما اذا كان بمنصوص عليه فحينئذ لا حاجة معه الى اعمال نظر العقل وتصرفه • ولهذا فان اصحاب معاذ انما اجتهدوا لما عدموا المنصوص عليه من جهة الرسول فهكذا فيما نحن فيه اذا كان المنصوص عليه ظاهرا فلا حاجة الى النظر والاستنباط والفكر فيما يندفع به الضرر وكان النص مغنيا لنا عن ذلك • فثبت بما ذكرناه بطلان ما عولوا عليه في كون الاحساء طريقها الى الامامة • فاذا ابطل كون الاحساء طريقا لها ثبت ما نريده من الدعوة والاكان الخروج جاريا على ايدي الائمة فهذا ما نحاول •

البحث الثالث في بيان الامور التي

تختص بها الائمة • اعلم ان الناس بالاضافة الى الامور التي تحتاج الى الائمة فيها مختلفون على مذاهب ثلاثة • اولها مذهب من قال ان الائمة انما يحتاج اليهم لاجل تعليمهم المعارف الالهية وارشادهم الى الاسرار الدينية والعلمية • وتعريفهم الاحكام الشرعية كلها وهذا الذي هو مذهب التعليمية والسبعية وكلهم من الملاحدة • وهذا فاسد

لوجوه ثلاثة • اما اولا فلان هذا مبني على بطلان النظر وان التعليم طريق من طرق العلم وقد ذكرنا في اول الكتاب بطلان ما زعموه من امر التعليم واقمنا البرهان العقلي على انه لا طريق لشيء من المعارف الدينية الا النظر والاستدلال فلا وجه لتكريره • واما ثانيا فلان هذا مبني على مذهب فاسد وهو ان هذه المعارف كلها مستفادة من الائمة وهذا خطأ وضلال فان تحصيلها انما يكون من جهة النظر والاستدلال فاما احكام الشريعة فهي منقسمة فمنها ما تعبدنا فيه بالعلم فلا بد من تحصيله بامر قاطع • ومنها ما يكون التعبد فيه بغلبة الظن فيكفي في تحصيله غلبة الظن من خبر واحد كما هو مقرر في مواضعه اللائقة به من اصول الفقه • واما ثالثا فلان هذا مبني على ان الامام يشترط في حقه العصمة حتى يكون معلما للشريعة وهذا شيء قد قررنا فساده على الاثنا عشرية من الامامية والسبعية من الملاحدة وقررنا انه لا وجه لاشتراط العصمة في حق الائمة بما فيه مقنع وكفاية • وثانيها مذهب من قال ان الائمة انما يحتاج اليهم لاجل كونهم الطافا في فعل الواجبات والانكفاف عن المقبحات وهذا شيء يحكى عن الاثنا عشرية من الامامية • وقد قررنا بطلان مقالتهم فيما سلف • وثالثها مذهب من قال ان الائمة انما يحتاج اليهم من اجل القيام بامور شرعية وهذا هو المحكي عن ائمة الزيدية والمعتزلة والاشعرية ثم تلك الاحكام منقسمة الى ما لا يقوم به الا الائمة دون غيرهم والى ما يقوم به غير الائمة لكن الائمة احق به اذا كانوا ظاهرين • **اما القسم الاول وهو ما لا يقوم** به الا الائمة على اختلاف اقوال الائمة ومعها الائمة فيه فهو امور

خمسة • اولها ما يتعلق بجانب العقوبات نحو اقامة الحدود والقصاص •
وثانيها ما يتعلق بجانب الاموال وتعلقها به يكون على وجهين احدهما
التمليك • وهذا نحو قسمة الغنائم وصرف الاخماس الى اهلها واموال الفى
والخراج وغير ذلك من الاموال • وثانيهما الازالة وهذا نحو اخذ الزكوات
من اهلها وكذلك الخراج والجزية • وثالثها ما يتعلق باظهار شعار
الاسلام وهذا نحو اقامة الجمع • ورابعها ما يتعلق بجانب الجهاد والغزو
وحفظ البيضة وكف الظلمة عن الظلم • وخامسها وجوب الانقياد لامره
ونفوذ الامر في امره ونهيه لقضية السياسة وتقويم الامالة فان
طاعته في هذه الامور واجبة • فاما ما عدا ذلك من انواع الاجتهادات
في العبادات وامور المعاملة من البيع والشرى والاجارة والنكاح
وغيرها مما لا يتعلق به خصوصه بحسب فصلها فان هذه الامور لا اختصاص له
فيها • القسم الثاني وهو الذي يتولاه غير الائمة لكن الائمة احق
بالقيام به عند ظهورهم فهذا نحو الامر بالمعروف في بناء الاصول
الدينية والنهي عن المنكرات الظاهرة وغير ذلك من الاداب والنعم
التي يستحقها الجاه فان هذه الامور كلها موكولة الى احاد الناس من له غيرة وقوة لانه
وان لم يكن اماما فهذا القدر كاف فيما اردنا ذكره من الامور التي يختص بها
الائمة ولا يستعملها في هذه الاحكام موضع التوبة •

البحث الرابع في بيان ما يبطل الامامة

بعد انعقادها • اعلم انا قد ذكرنا فيما اسلفناه ان الامام انما يراد
لتنفيذ امور شرعية واغراض دينية وهو لا يمكنه القيام بهذه الامور الا

اذا كان

اذا كان جامعا لها على اوصاف يمكنه لاجلها القيام بما ذكرناه مما كان
اصلا في تحصيل هذه الامور وجب اعتباره او اعتبرها وما كان ليس
اصلا فيها وليس شرطا في ثبوتها فقد ولد لا يكون مبطلا للامامة •
فاذا تمهدت هذه القاعدة فنقول الامور الطارئة بعد انعقاد
امامته هي على ثلثة اضرب • فالضرب الاول منها مبطل للامامة بكل
حال • ويجري في ابطالها على وجهين • احدهما عقلي وهذا نحو ما كان
متعلقا بفساد الاعضاء والحواس بحيث لا يتمكن معه من الايراد
والاصدار ونحو فساد العقل بالجنون • وثانيهما امر شرعي وهذا ظهور
الكفر والفسق الظاهر منه فان هذه الامور كلها مبطلة للامامة ورافعة
لاحكامها وانما كان الاول عقليا لان كل ما كان ملاكه العقل
استحال من جهة العقل التكليف به مع فقد شرطه • واما الثاني
فلا يستحيل التصرف في احكام الائمة مع ظهور الكفر والفسق
من جهة العقل لكن عرفنا استحالته من جهة الشرع وهذا الذي ذكرنا
هو مذهب ائمة الزيدية والمعتزلة والاشعرية وحكى الخوارزمي عن شذوذ
من اهل القبلة من [illegible] انهم يجوزون امامة الفاسق وان الامام
لا ينعزل بالفسق • واختلف الرواية عن محمد ابن الحسن فمرة قال
انه ينعزل بالفسق ومرة قال بانه لا ينعزل • والحق ما عليه جمهور
الائمة وهو ان الامامة لا تنعقد لفاسق وتبطل بطرو الفسق ويحتجنا
عليهم في ذلك الاجماع فانه منعقد قبل هؤلاء الشذوذ على بطلان
امامة الفاسق • وقد قررنا ذلك في صفات الائمة فلا فائدة في تكريره •
الضرب الثاني ما لا يكون مانعا عن الامامة بكل حال وهذا على وجهين •

ايضا • احدهما الغلبه والعقهر من الكفاد والبغاه • ومانيهما حلال
الخلق عن نصرته وتقاعدهم عن النهوض معه فهذان الامران ليسا
مبطلين للامامه ومزيلين لها بعد انعقادها • الضرب الثالث مايكون
مقاعيها في حاب دون حال • وهذا نحو الامراض والعلل فان
اسهت حالتها الى المنع من القيام بامور الخلق فهي مانعة والافلا •
ومما نعد في هذا الضرب الكفر والفسق في الباطن فانهما ان ظهر
كانا ما نعين عن الامامه كما قدرنا والافلا يتعلق بهما حكم المنع
اصلا • نعم لو اتفق ظهور كفر او فسق من جهة الامام ثم لم
يعزل حتى تاب وصلحت حاله فهل يحتاج في دوام امامته واستمرارها الى تجديد
امر ام لا • فنقول اما القايلون بان طريق الامامة العقد فقد
اضطرب ارايهم في هذا فبعضهم يقول لابد من تجديد العقد له اذا تاب •
وبعضهم يقول لا نفتقر الى تجديد عقد • والقوي على مذهب اهل العقد
افتقاره الى تجديد العقد اذا تاب بعد ظهور فسقه لان العقد عندهم
انما يكون موثرا في تعيين الامامه وتمهيد قاعدتها بشرط العدالة فاذا
فسق بطل العقد فاذا تاب لم يكن اماما ولا بعد شي من تصرفه حتى يعقد
له ثانيا كما كان في مبدا الامر • فاما القايلون بان طريق الامامة هي
الدعوة كما هو مذهبنا فالحق عندنا انه لا يحتاج في تقرير امامته
الى دعوه ثانيه لان امامته قد انعقدت بالدعوة الاولى وطرو الكفر
والفسق انما يكونان مانعين له عن التصرف لا غير فاذا تاب واصلح
عاد تصرفه نافذا كما كان من قبل من غير حاجه الى تجديد دعوة •
فهذا ما اردنا ذكره في بيان طريق الامامه ومايضيربه الامام اماما

ومايتعلق به وبالله التوفيق •

الفصل الثاني في ذكر الطرق الداله

على امامه امير المؤمنين • اعلم ان قبل الخوض في معاضدة الفضل
بذكر فرق الزيديه ومذاهبهم فنقول حكى قاضي القضاه عبد
الجبار عن الشيخ ابي القسم انه ذكر في مقالاته ان الزيدية مفترقون
في مذاهبهم الى فرق كثيره ومعظمهم فرق خمس •

الفرقه الاولى هم الجارودية اصحاب ابي الجارود وهم
يختصون بان طريق الامامه هي النص في الائمة الثلاثه والدعوة والخروج
فيمن عداهم ولا يقولون بامامة الشيخين ويذهبون الى تفسيقهما فهذه
جملة مقالة هولاء • ثم هم فريقان منهم من زعم ان النبي نص على علي وعلي
نص على الحسين والحسن نص على الحسين • ولهم مقالات اخر وكلها اهملنا ذكرها
لقلة فايدتها وجدواها •

الفرقة الثانية هم الصالحية
اصحاب الحسن بن صالح وهم يذهبون الى ان طريق الامامه العقد وانها تصح
بعقد رجلين من افاضل المسلمين • ويقولون بامامه المفضول ويثبتون
امامه الشيخين ويتوقفون في امر عثمان وهم ايضا يسمون البترية •

الفرقه الثالثه العقبيه وهم اصحاب محمد بن عبد الله العقبي
يزعمون ان الامامه صالحه في جميع ولد علي وان لم يكن من اولاد الحسن
والحسين •

الفرقه الرابعه وهم اصحاب سليمان بن جرير
وهم يقولون بمقالة الصالحيه كلها الا انهم يكفرون عثمان والصالحيه
يتوقفون فيه كما حكيناه عنهم •

الفرقه الخامسه وهم اصحاب

[illegible]

السابع انهم يوافقون الجارودية في مقالته لكنهم يكفرون ابا بكر وعمر والجارودية يفسقونهما فهذه عيون اقوال فرق الزيدية فصله فرقهم فاذا عرفت هذا فلنذكر النصوص الداله على امامة امير المؤمنين ثم نذكر كيفية التنصيص على امامته ثم نذكر حكم مخالف هذه النصوص فلا جرم اشتمل هذا الفصل على ثلاث مسائل نفصلها بعون الله

المسئله الاولى في ذكر النصوص الداله

على امامته عليه السلام اعلم ان الادلة التي تذكر في الدلاله على امامته منها قويه معتمده ومنها ضعيفه غير معتمده ونحن نذكر كلا النوعين جميعا بمشيه الله تعالى

النوع الاول في بيان الادلة

المعتمدة وجملتها مسالك اربعة

المسلك الاول

التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ولنا في تقرير الاستدلال بهذه الاية مقامان

المقام الاول

تحصيل المقصود منه ببيان امور ثلثه اولها ان لفظة الولي محتمله للاولى بالتصرف وثانيها ان هذه اللفظه في هذه الاية متعينه لهذا المعنى وثالثها انه يلزم من هذه المقدمات ان يكون علي هو الاولى بتدبير الامة والتصرف عليها وذلك هو المعني بكونه اماما اما بيان الاول وهو ان لفظة الولي محتمله للاولى بالتصرف فللنقل والعرف اما النقل فان المبرد قال في تفسير الولي انه الاولى اي الاحق وقال الكسائي ونعم ولي الامر بعد وليه ومنتجع التقوى ونعم المؤدب

اي الاولى بالقيام بالتصرف واما العرف فانه يوصف اخو المراة بانه وليها لما قام بالتصرف عليها بالعقد وملكه ويقال السلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم اذا كان احق بالتصرف فيه واما بيان الثاني وهو ان هذه اللفظة في هذه الاية متعينة لهذا المعنى فهو انها وان كانت تطلق على الاولى والاحق كما ذكرنا وعلى الناصر فاذا امتنع حملها على الناصر تعين حملها على الاولى والاحق لان اللفظه اذا كانت مشتركه بين معنيين وبطل احدهما وجب حملها على الاخر والا خرجت عن كونها مفيدة وهذا فاسد وبيان تعذر حملها على الناصر من وجهين احدهما ان الولاية بمعنى النصرة عامه في حق المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والولاية المذكورة في الاية خاصة فاذن هذه الولاية هي غير النصرة **وانما قلنا** ان الولاية في الاية خاصة فلان الله تعالى حصر ذلك في الاية بانما في قوله انما وليكم الله ورسوله والمؤمنين الموصوفين بهذه الصفات وليس كل المؤمنين موصوفون بهذه الصفات **وانما قلنا** ان انما هي للحصر فللشعر والعرف اما الشعر فقول الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصى ... وانما العزة للكاثر

اراد نفي العزة عمن ليس بكاثر واما العرف فلانك اذا قلت انما لقيت اليوم زيدا وانما اكلت الخبز فانه يفهم منه في العرف انك ما لقيت الا زيدا وما اكلت الا الخبز وان الرؤيه محصوره في زيد دون غيره وان الاكل مقصور على الخبز دون غيره وانما قلنا انه ليس كل المؤمنين موصوفين

بهذه الصفات المذكورة في الآية فلان قوله تعالى وهم راكعون
ليس يخلو حاله اما ان يكون حالا او استينافا والاستيناف باطل لوجهين
اما اولا فلانه لما جرى ذكر الصلوة وهي مشتملة على الركوع كان ذكر
الركوع مرة اخرى تكرارا لا فائدة فيه واما ثانيا فلانك اذا قلت
رايت زيدا وهو راكب افاد انه رآه في حال ركوبه وهذان الوجهان
فيهما دلالة على انه ليس للاستيناف واذا بطل حمله على الاستيناف
وجب حمله على الحال — وثبت بما ذكرنا ان الولاية المذكورة في الآية
غير عامة وان الولاية بمعنى النصرة عامة فوجب ان يكون احدهما
مغايرا للآخر وهذا هو الذي نريده وثانيها هو ان حمل الولي في
قوله تعالى انما وليكم الله على النصرة امر ظاهر لا يحتاج الى بيان
واذا كان الامر كما قلناه وجب حمل الآية على المعنى الآخر وهو
مطلوبنا فثبت — بما قررناه ههنا انه لا يمكن حمل الولي
المذكور في الآية على الناصر فوجب حمله على الاحق بالتصرف ضرورة انه
لا ثالث لهذين المعنيين فاذا بطل احدهما تعين الآخر واما المقام الثالث
وهو انه يلزم مما ذكرنا امامته عليه السلام فلوجوه ثلثة اولها انه
لما ثبت ان المراد من هذه الآية اماما يكون متصرفا على الامة ولا معنى
للامام الا المتصرف لزم دلالة هذه الآية على امامة بعض الناس وقد
اجمعت الامة على ان هذه الآية لا تقتضي سوى امامة علي بن ابي طالب
فلو لم تكن مقتضية لامامته لزم تعطيل الآية عن الفائدة وانه غير
جائز فاذن لا بد من القطع بدلالة هذه الآية على امامته — وثانيها
ان الامة مجمعة على ارادة علي بن ابي طالب بهذه الآية وانما اختلفوا

ان

في ان غيره مراد ام لا ومتى ثبت اقتضاء الآية للامامة وثبت بالاجماع
اندراج علي تحتها ثبت انه امام لان غيره لو اندرج تحتها لكان اماما
وهذا فاسد — وثالثها ان المفسرين متفقون على نزول هذه الآية
في علي بن ابي طالب فوجب ان يكون المراد بها اياه لا غيره فهذا وجه
تقريرهم الآية في دلالتها على هذا الوجه

المقام الثاني في تقرير دلالتها على

وحاصله ان نقول — لفظ الولي في الآية لا يخلو حاله اما ان يكون
محتملا لمعنى آخر غير الاحق بالتصرف او لا فان لم يحتمل ثبت مقصودنا
وان احتمل كان اللفظ مشتركا بين المعنيين والله تعالى ليس يبين
مراده منهما والحكم اذا اطلق اللفظ المشترك ولم يبين مراده منه
وجب لا محالة ان يكون مريدا للجميع من محتملاته واذا كان الامر كما
قلناه كان الولي في الآية مفيدا لمعنى الاحق سواء قلنا انه يفيد
معه آخر او لم يفد واذا ثبت دلالة الآية على الامامة تعينت لامير المؤمنين
لما قررناه من قبل فهذا وجه تقرير الاستدلال على امامته بهذه
الآية — لا يقال — ليس يخلو حال المتعلق بهذه الآية اما ان يتعلق
بظاهرها او بامر خارج عن ظاهرها فان تعلق بظاهرها فهو غير دال على
الامامة اذ ليس في ظاهرها ذكر الامامة وان تعلق بامر خارج عن ظاهرها
من قرينة او خبر مقطوع او اجماع ولا شيء من هذه الامور فيجب القضاء
ببطلان التعلق بها على امامته — لانا نقول — هذا فاسد فانا
قد قررنا وجه استدلالنا بالآية على امامته بالوجهين اللذين قررناهما

في معاني الاستدلال فلا وجه لتكريره والحمد لله

المسلك الثاني التمسك بقوله صلى الله

عليه وآله وسلم يوم الغدير وقد احضر القوم الست أولى بكم من
أنفسكم قالوا بلى فقال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واخذل من خذله وانصر من نصره
ولنا في تقرير الاستدلال بهذا الخبر مقامان

المقام الأول

في تصحيح الحديث وقد اعتمد أصحابنا في تصحيح أصله وجهين الوجه الأول
انهم ادعوا في نقله التواتر اما من كل المسلمين عامة واما من جهة من يستدل
به على امامته فانه متظاهر النقل كما في سائر الأخبار وهذا كاف
في تصحيح أصله الوجه الثاني انهم يقررون صحته بالحجة من وجهين
اما أولا فلان الأمة قد اجمعت على صحة الحديث واجماعهم حجة
وانما قلنا ان الأمة مجمعون على صحة الحديث فلان الزيدية يستدلون
به على امامته وسائر الفرق يحملون به فضله على حسب ولم يسمع في الأمة احد
ينكره فاذا قبلته الأمة بأسرها وجب ان يكون صحيحا والا كان اجماعهم
خطأ وهذا محال وانما قلنا ان اجماعهم حجة فللدليل وموضع
استقصائه أصول الفقه ولأجل موافقة الخصم لنا على ذلك وأما ثانيا
فهو ان عليا عليه السلام أورده في الشورى عند محاولته لذكر فضائله
ومحاسنه ولم ينكره احد عليه وعدم انكارهم له مع ما علم من طريق العادة
من توفر الدواعي على القدح فيما تفتخر به الناس على غيرهم دليل على صحته
فثبت بما ذكرناه صحة أصل هذا الحديث

المقام الثاني في كيفية الاستدلال به على امامته

اعلم ان المقصود منه يحصل ببيان أصول ثلاثة أولها ان لفظة المولى
محتملة للأولى في الجملة وثانيها انها متعينة له ههنا وثالثها انه يلزم
من ذلك القول بامامته عليه السلام اما بيان الأصل الأول
وهو ان لفظة المولى محتملة للأولى في الجملة فيدل عليه امور أربعة
أولها الكتاب وهو قوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم وبئس
المصير قال أبو عبيدة معناه هي أولى بكم وأيضا فلا
خلاف بين المفسرين ان قوله تعالى ولكل جعلنا موالي ان المراد به
من كان أملك بالميراث وأحق به وثانيها السنة وهو قوله صلى الله
عليه وآله وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها وفي بعض الروايات
وليها ولا يصح حمل المولى ههنا على غير المالك لتدبير أمرها والعقد عليها
وثالثها الشعر وهو قول الأخطل

فأصبحت مولاها من الناس بعده

اي وليها وقال غيره

لم يأشروا فيه اذ كانوا مواليه

وقال لبيد

فغدت كلا الفرجين تحسب أنه مولى المخافة خلفها وأمامها

والمعنى فيه أولى بالمخافة فظهر ان المولى في هذه الأبيات ليس الا بمعنى
الأولى والأحق ورابعها النقل عن أهل اللغة والأدب وهو ما ذكرناه عن أبي
عبيدة وقال الفراء الولي والمولى واحد من جهة المعنى
وقال المبرد تأويل الولي الأولى ومثله المولى والولي واحد
وهو المتولي للأمور وقال ابن الأنباري المولى هو الأولى بتر

وقال أبو عمرو بن العلا في بيت الحارث بن حلزة

زعموا ان من ضرب العير مولى لنا وانا الولاة

ان المولى ينقسم اقساما منها الولي ۝ فيجب كما بعده الوجوه احتمال لفظه المولى للاولى ۝ وأما بيان الاصل الثاني وهو ان المراد بالمولى في هذا الخبر الاولى وانه متعين له فذلك ظاهر لوجوه اربعة ۝ اولها انما ذكر على مقدمة الحديث وهي قوله عليه السلام ۝ الست اولى بكم من انفسكم ۝ وتقريره انا نقول من عطف كلاما محتملا لاشيا على كلام صريح لا يحتمل الا معنى واحدا مما يحتمله المعطوف عليه فانه لابد من ان يريد بالمعطوف المعنى الذي وقع التصريح به والا لكان لغوا معيبا غير مبين ۝ وتوضيحه ما ذكرنا ان الواحد منا لو قال لجماعة وله عدة من العبيد زيد وعمرو وبكر ما حاله الشتم تعرفون عبدي زيدا قالوا نعم ۝ ثم قال ـــــ فعبد ذلك اشهدكم ان عبدي حر فانه يفهم منه انه اراد عبده زيدا دون غيره من عبيده فهكذا هاهنا لما قدم ذكر الاولى ثم اردفه بذكر المولى المحتمل للاولى وجب ان يكون المراد بالمولى الاولى وفي ذلك ما نريده ۝ وثانيها ان الاستدلال على معنى من هذا الحديث كما نقول ان لفظه المولى تفيد احد امور سبعة هو المعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف ولفظه الحديث المذكور في هذا الخبر لا يمكن حملها على ما سوى الاولى بالتصرف فوجب حملها على الاولى والاحق ۝ **وانما قلنا** انها تفيد احد امور سبعة فلانها مشتركة بين هذه المعاني ومن حق اللفظ المشترك وضعه ان يكون مفيدا واحدا من معانيه لا بعينه ۝ **وانما قلنا**

ارسم

انه يمتنع حمله على سائر المعاني كلها فهو ظاهر وبيانه اما المعتق فلم يكن ذلك من صفات النبي ولا من صفات امير المؤمنين ۝ ولا اراد ايضا من كسب معتقه فعلي معتقه ولا من كسب مالكا لرقبته فعلي مالك لرقبته لأن ذلك كله كذب فلا يكون مرادا للرسول ولا اراد ايضا من كسب ابن عمه لان ذلك كذب ايضا لانه عليه السلام ابن عمه هو جعفر وعقيل وعلي لم يكن ابن عم لهما بل كان اخا لهما ۝ ولا اراد من كسب جاره فعلي جار له لان مثل هذا يكون كذبا ۝ ولا اراد ايضا من كسب حليفا له فعلي حليف له لانه عليه السلام لم يكن حليفا لاحد ۝ ولا اراد الناصر ايضا لان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض ۝ كما قال ـــــ تعالى والمؤمنين بعضهم اوليا بعض بجمع الناس لشرح هذا المعنى الظاهر الذي قد علم بالضرورة من دينه لا بتلاوته عليه السلام فاذا بطلت هذه المعاني ان يكون مرادة له صلى الله عليه واله وسلم ۝ تعين حمل المولى في الخبر على الاولى بالتصرف وهذا هو مطلوبنا ۝ **وثالثها** ان لفظة المولى اذا كانت محتملة لهذه المعاني والحكيم اذا خاطب غيره بكلام محتمل لاشيا ولم يدل على انه اراد واحدا منها بعينه وجب ان يكون مريدا لجميعها الا ما خرج بدلالة وهذا يقتضي انه اراد بقوله فعلي مولاه انه اولى وانه احق بالتصرف في الامر ۝ ورابعها وهو ان لفظة المولى تحتمل هذه الامور السبعة وتعدد فيها فائدة واحدة وهي الاولى والاحق ۝ فوجب ان يحمل هذه اللفظة حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي لان الاصل في الالفاظ ان يكون موضوعة لمعانيها المفردة من غير اشتراك لانه على خلاف

الاصل وفي ذلك حصول غرضنا • واما بيان الاصل الثالث
وهو انه لما كان المراد من لفظة المولى في الخبر هو الاولى كان ذلك دليلا
على الامامة وبيانه من وجهين • احدهما ان ندعي ان الاولى مطلقا لا يفيد
الا الاولى بالتصرف والقيام بالامر لان اهل اللغة لا يستعملون لفظة
الاولى الا فيمن كان يملك تدبير من وصف انه اولى بالتصرف والقيام عليه
ونفاذه ولهذا تراهم يقولون السلطان اولى باقامة الحدود من
الرعية وولد الميت اولى بميراثه من اقاربه والزوج اولى بامرأته
من غيره والمولى اولى بعبده من غيره ومرادهم في جميع ما ذكرناه الاولى
بالتصرف ونفاذ الامر • ولا خلاف بين المفسرين في قوله تعالى النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم ان المراد به اولى بتدبيرهم والقيام بامرهم •
فاذا ثبت ان المراد بالمولى هو الاولى بالتصرف فيهم ثبت كونه اماما لانا
لا نعني بالامام الا الشخص الذي هو اولى بالناس في تدبير الخلق والتصرف
عليهم • وثانيهما انا نساعد على ان لفظة الاولى غير متعينة للاولى
بالتصرف في هذا الموضع ولكنا نثبت ان المراد بالاولى في هذا الحديث
هو الاولى بالتصرف لانه اذا وجب حمل قوله عليه السلام فعلي مولاه
على الاولى لاجل المقدمة وجب ايضا ان يحمل الاولى على الاولى بالتصرف في
بالامر والنهي لاجل المقدمة ايضا لان قوله عليه السلام الست اولى
من انفسكم معناه اولى بالتصرف فيكم بالامر والنهي فيجب ان يكون
قوله عليه السلام فعلي مولاه معناه اولى بهم في التصرف بالامر والنهي وذلك
هو معنى الامامة فثبت بما ذكرنا امامته عليه السلام بهذا المسلك •

المسلك الثالث التمسك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم • انت مني بمنزلة

هرون

هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي • ونقرر وجه الاستدلال بهذا الخبر
مرتب على مقامين • احدهما ان هذا الحديث يقتضي ان يثبت لعلي جميع المنازل
التي كانت لهرون من موسى • وثانيهما انه من المنازل الثابتة لهرون استحقاقه
للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش بعده فيجب ان يثبت لعلي جميع ذلك كله
وهذا هو مطلوبنا •

اما المقام الاول فبيانه

بانا نساعدهم على انه ليس في الحديث صيغة عموم بل على ذلك لكنا نثبت
ذلك بوجوه ثلاثة • اولها ان الحكيم اذا تكلم بكلام محتمل لاشياء ثم استثنى
بعضها وهو يريد بكلامه الافهام فانه يجب ان يكون مريدا لما عدا المستثنى
فيكون الاستثناء قرينة دالة على انه اراد ما عدا المستثنى مما يحتمله اللفظ
كما ان الواحد منا اذا قال من دخل داري فاكرمه الا زيدا فانه يتحقق
من قصده انه اراد اكرام من عدا زيدا اذا كان مريدا للافهام لانه لو لم
يرد اكرام عمرو لاستثناه كما استثنى زيدا فلما لم يستثنه دل على
انه اراد اكرامه • وثانيها ان الحديث لو افاد منزلة واحدة فقط
لما جاز ان يستثنى منزلة النبوة لان الشيء لا يمكن ان يستثنى منه اذا كان
واحدا الا ترى انه لا يحسن ان يقول القائل ضربت غلامي زيدا الا عمرا
ويحسن ان يقول ضربت غلماني الا عمرا فلولا عمومه لجميع المنازل
لما صح استثناء النبوة كما ذكرناه • وثالثها ان الائمة في هذا الخبر على
قولين منهم من قصره على منزلة واحدة وهي السبب الذي يدعونه من
خروج الكلام بسببه وهو انه عليه السلام لما لم يستصحب عليا عليه السلام
في غزاة تبوك ارجف المنافقون بانه انما تركه كراهة لصحبته وبغضا له
فشكا ذلك الى رسول الله فذكر عليه السلام هذا الخبر ازالة لهذا الوهم ودفعا له

ومنهم من يقول انه متناول لجميع المنازل كلها الا ما صح بالدليل
والاول باطل لامور ثلثه • اما اولا فلان المرجف ان النبي عليه السلام
معرض لامير المؤمنين ان لم يكن منسيا فلا معنى للبادي بكلامه والرد عليه
لان عداوته ابلغ من ذلك وان كان منسيا فلا يجوز ان يتوهم ذلك مع علمه
بقربه منه ومنزلته عنده واعتداده به واقباله فيه • واما ثانيا
فلان اكثر الروايات على ان هذا الخبر ورد في غزاة تبوك • واما ثالثا
فلان ما ذكرتموه من ورود الخبر على هذا السبب انما ثبت بطريق
الاحاد فلا يكون مفيدا للعلم وليس في لفظ الحديث ما يدل على هذا السبب فلا
يجب القطع ببطلان هذا السبب واذا كان باطلا وجب القضاء بصحة
القسم الاخر والا لكان الحق خارجا عن ايدي الامة وانه غير جائز فثبت
مجموع ما ذكرنا ثبوت جميع المنازل التي كانت لهرون من موسى لامير المؤمنين

واما المقام الثاني وهو ان من المنازل الثابتة

لهرون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته فبيانه بوجهين • احدهما
انه كان خليفة لموسى في حال غيبته فوجب بقاء هذه الخلافة بعد وفاته
وانما قلنا انه كان خليفة لموسى في حال غيبته لقوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام هرون اخلفني في قومي وهذا يقتضي حصول الولاية لهرون
بقول موسى على جهة الانابة ولهذا فان الانسان منا لا يقول لغيره اخلفني
في [illegible] على عيالك في اداء فروض من صلاتك وجميع عباداتك وان لم يحسن
ذلك لما لم يكن نائبا له فيما ذكرناه • وانما قلنا بوجوب بقاء هذه الخلافة
لهرون بعد وفاته فلان استخلاف موسى لهرون منزلة رفيعة واذا له
المنازل الرفيعة عن اهلها توهم انهم ما كانوا مستحقين لها او كانوا احاس

فيهم

وكلاهما محال لوجوب السعي عن الانبيا وانه غير جائز • وثانيهما
انا لا ندعي خلافة هرون لموسى بل نقول ان هرون كان شريكا لموسى في
الرسالة • ولا شك انه لو بقي بعد وفاته لقام مقامه في كونه واجب الطاعة
وهذا القدر كاف في تحصيل المقصود لانه لما دل الحديث على انه
امير المؤمنين كحال هرون في جميع المنازل وكان من منازل هرون
استحقاقه للقيام مقامه في وجوب الانقياد والطاعة له فوجب
ان يكون امير المؤمنين على هذه الصفة ولا معنى للامامة الا ذلك •
لا يقال الحديث لا يتناول الا المنازل الثابتة دون المقدرة
وامامة هرون بعد موسى ما كانت حاصلة بل مقدرة فلا يتناولها
الحديث • لانا نقول هذا فاسد فان معنى استحقاقها في حق هرون
هو القيام مقام موسى بعد وفاته وهي منزلة ثابتة في الحال لان الاستحقاق
قد يكون حاصلا وان المستحق متاخرا وفي ذلك حصول غرضنا
من استحقاقه للامامة في زمن الرسول ونفاذ التصرف متوقفا
على وفاته عليه السلام وهذا هو المطلوب •

المسلك الرابع

التمسك باخبار رويت عن رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم • منها قوله صلى الله عليه واله وسلم •
سلموا على علي بامرة المؤمنين • ومنها قوله لعلي انه سيد المؤمنين
وامام المتقين وقائد الغر المحجلين • ومنها قوله عليه السلام
هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة • ومنها قوله لعلي انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني وغير ذلك من الاخبار الدالة على
كونه اماما • فاذا تقرر ذلك فنقول هذه الاخبار باسرها مشتركة في

في معنى واحد وهو دلالتها على امامته واذا اشتركت الاخبار الكثيرة في الدلالة على معنى واحد وكان كل واحد منها منقولاً بالاحاد صار ذلك المعنى حاصلاً بالتواتر من طريق المعنى وفي هذا حصول غرضنا من القطع على امامته • فهذه المسالك الاربعة هي اقوى ما نعتمده اصحابنا في تقرير امامته • واعلم ان طريق ثبوت امامته بهذه النصوص التي ذكرناها هو مذهب علماء العترة ومن تابعهم من فرق الزيدية فاما المعتزلة فان طريق امامته عندهم انما هو العقد والاختيار وان الامامة لا تثبت بالنص لشيء لان النص لا يكون طريقاً للامامة فانما ساوله النص وجب القطع به ولكن عندهم انه عليه السلام لم ينص على امام اصلاً وقد قدمنا الكلام عليهم في الاخبار وبينا وجه الاستدلال بهذه النصوص على امامته فلا وجه لتكريره • فهذا ولدنا هذه النصوص ملخصة وجردناها عن ذكر الاعتراضات التي يذكرها المعتزلة والاشعرية وسائر الفرق التي تخالفنا في النص على كونه اماماً لان الكلام فيها طويل وان نفس الله لنا في العمر ذكرنا ما بلغ من هذا الكلام واجبنا عن سائر الاسولة والشكوك التي يذكرونها عسية الله تعالى وكما ذكرنا المسالك المعتمدة على امامته فلنذكر المسالك الفاسدة •

النوع الثاني في ذكر المسالك الفاسدة

المذكورة في امامته • اعلم ان من الامامية والزيدية من يذكر ادلة ضعيفة في تقرير امامته ونحن نوردها ونبين وجه ضعفها بعون الله وجملتها مسالك خمسة •

المسلك الاول تمسكوا

بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قالوا والمراد باولي الامر هو امير المؤمنين فالله تعالى اوجب طاعته كما اوجب طاعة الرسول وليس يكون طاعته واجبة الا وهو منصوص على امامته لا يجوز عليه الخطا وهذا هو مطلوبنا • وهذا في غاية الركة وظهور فساده من وجهين • اما اولاً فلانا لا نسلم ان المراد باولي الامر هو امير المؤمنين فما بينها كم على ذلك فان في العلماء من ذهب الى ان المراد بها اهل العلم فيما يرجع الى الفتاوى في الاحكام • ومنهم من زعم ان المراد بها الامراء على العموم • ومنهم من قال المراد بها طاعة الامام في السرايا وكل واحد من هؤلاء ليس منصوصاً عليه • واما ثانياً فهب انا سلمنا ان المراد بها امير المؤمنين فمن اين يلزم ان يكون منصوصاً عليه وليس في ظاهر الاية ولا في معناها ما يشعر بالنص على حال اصلاً فبطل ما توهموه •

المسلك الثاني تمسكوا بقوله

تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر قالوا ولا شك ان التنازع قد اشتد في الامامة وعظم فيجب رده الى الكتاب والسنة ولا بد من نص على الامام فيها قاطع ليتم بالرد قطع الخصام والتنازع لانه اذا لم يكن منصوص عليه لم ينقطع التنازع والتجاذب وهذا هو مطلوبنا • وهذا من ركيك كلام الامامية وشبهة ضعيفة وبيان فساده من وجهين • اما اولاً فلانه ليس في ظاهر الاية ما يشعر بنصب امام اصلاً وانما ظاهرها يقتضي رد ما تنازعنا فيه الى الكتاب والسنة فان فيهما بيانه من غير ذكر امام

وأما ثانيا فهب أنا سلمنا اتفاقهم على ثبوت إمام فلم لا يجوز أنه
يكون منصوصا عليه بعينه بل يكون النص على صفاته المأخوذة من
حجج العقل والكتاب والسنة جارية مجرى النص على عينه فبطل
ما تعلقوا به من هذه الآية • **المسلك الثالث** احتجوا
باستخلاف أمير المؤمنين على المدينة فقالوا استخلف عليا على المدينة
ولم يثبت أنه عزله عن هذه الولاية في حال حياته فيجب أن يكون هذه
الولاية باقية له بعد وفاته ومتى ثبت أنه خليفته على المدينة في حال
الحياة وجب أن يكون خليفته على أمته بعد الوفاة إذ لا قائل بالفرق
بينهما • وهذا أيضا من الطراز الأول وقد ظهر فساده
من وجوه لكنه أما أولا فلأنا لا نسلم أنه عليه السلام استخلف عليا
على المدينة بل كان صحبه والمرافقة له وإنما المروي أنه استخلف
عليها ابن أم مكتوم • وأما ثانيا فهب أنا سلمنا أنه استخلفه على المدينة
لكن استخلافه عليها لا يقتضي تكرار الولاية في الاستخلاف
وليس في اللفظ ما يدل على التكرار والدوام • وأما ثالثا فالولاية
على المدينة بمعزل عن الإمامة الكبرى فليس دلالته على الإمامة بعينه
أن يكون منصوصا عليه كما زعموا فأحد الولاة مفارقة للأخرى فبطل
ما ظنوه • **المسلك الرابع** تعلقهم بحديث المواخاة قالوا إن
رسول الله آخى بين علي وبين نفسه وليس المقصود هو المواخاة لأنه
لو أراد المواخاة لم يكن يخص بعضا عن بعض وهذا يدل على أن
المقصود أمر زائد على المواخاة وليس ذلك إلا تخصيصه بكونه أحق بالإمامة
وأولى بها من غيره وهذا هو مطلوبنا • وهذا فاسد أيضا لوجهين أما أولا

فلأنه

فلأنه ليس من حديث المواخاة ما يدل على الإمامة لا من ظاهره ولا من
مفهومه على وجه من الوجوه فكيف يقال إن المقصود منه بيان
أمر الإمامة فهذا أصل مفرط وأما ثانيا فلأن حديث المواخاة ما سيق
لأمر أجل بيان فضله على غيره وعلى أنه أخص الناس به وأقربهم إليه
وأحبهم عنده • قال الشيخ أبو هاشم وإنما قصد رسول الله
المواخاة بين المهاجرين والأنصار للتأليف بين قلوبهم والمناصرة والمعاونة
والإعانة من بعضهم لبعض لأنهم كانوا أعقاب الهجرة في فقر وفاقة
وشدة • ولما كان أمير المؤمنين أقربهم إليه أخصه بمواخاة نفسه
فأين هذا عما ذكروه • **المسلك الخامس** تعلقهم بقوله
عليه السلام لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله
ورسوله كرار غير فرار • وبقوله عليه السلام اللهم ائتني بأحب الخلق
إليك يأكل معي من هذا الطير • قالوا فدل ظاهر هذين الخبرين على أنه
أفضل خلق الله وأحبهم إليه وإذا كان الأمر كما قلناه وجب أن يكون
هو الإمام بعد رسول الله وهذا هو الذي نريده • وهذا فاسد
لأمرين • أما أولا فلأنا نقول موضع الاستدلال بهذا الخبر لا يخلو
حاله إما أن يكون هو إعطاء الراية أو ذكر المحبة فإن كان الدلالة على
الإمامة هو إعطاء الراية فقد كان يعطيها غيره من أمرائه كزيد بن حارثة
وجعفر وعبد الله بن رواحة كما فعله في مؤتة وإن كان الدلالة على الإمامة
هو المحبة فليس في المحبة ما يدل على الإمامة أصلا لا في ظاهرها ولا في مفهومها
اللهم إلا أن تقولوا إنه إذا كان محبة كان أفضل من غيره وإذا كان
أفضل من غيره كان هو أحق بالإمامة كان هذا خروج عن ظاهر الخبر

ورجوع الى دلالة اخرى • فى الافضلية وسنقرر الكلام فى ذكر
الافضل ولهم ادلة غير هذه على امامته بالنص علينا ذكرها لركتها
وقلة جدواها • **تنبيه** اعلم انا وان قررنا ان طريق الامامة
هو الدعوة كما اوضحناه من قبل فانه سعد الخلاف بيننا وبين المعتزلة
فى امامة من قام من ائمتنا عليهم السلام كزيد بن على ومحمد بن عبد الله
وادريس بن عبد الله واخيه يحيى بن عبد الله وغيرهم من ائمة العترة
فان احدا لم يقم الا وقد عقد له ولهذا فان اكابر المعتزلة وجماهيرهم
قالوا بامامة هؤلاء لما وقع العقد لهم من افاضل وقتهم وعلمائه
فمن ثم قالوا بامامتهم لما كان موافقا لمذهبهم فى الاختيار •
نعم يمكن تصور الخلاف بيننا وبينهم فانا لو قدرنا ان احدا
من اصحابنا قام بالامر ولم يعقد له فعلى مذهبنا تجوز وتنعقد امامته
بعد الدعوة والخروج وعلى قولهم لا تنعقد امامته بذلك بل لابد من العقد
والاختيار واذ قد اتينا على بيان النصوص على امامته فلنذكر كيفية
التنصيص عليها بمشيئة الله تعالى •

المسألة الثانية فى كيفية التنصيص

على امامته عليه السلام هل يكون جليا او خفيا • وقبل الخوض فى
بيان ذلك نذكر معنى قولنا فى النص انه جلى او خفى لنتم مقصودنا •
واعلم ان معنى وصفنا للنص بكونه جليا هو ان المراد منه معلوم
بالضرورة من قصد صاحب الشريعة فعلى هذا تكون امامة امير المؤمنين
معلوم بالضرورة من قصده كما يعلم بالضرورة من قصده محبته لامير المؤ

وموالاته

وموالاته له من غير فرق بينهما • ومعنى وصفنا للنص بكونه خفيا
هو ان المراد منه ليس معلوما بالضرورة من قصده وانما يدرك بنوع من
النظر والاستدلال ويحصل المقصود منه بالنظر الخفى والاستنباط
كسائر الامور النظرية • فاذا تمهدت هذه القاعدة فاعلم ان الجارودية
من ائمة العترة وسائر فرق الزيدية القائلين بالنص لم يجعلوه جليا
بالمعنى الذى ذكرناه وانما اثبتوه خفيا يعلم بالفكر والنظر ولعمومه
جاز وقوع الغلط والخطأ فيه • ولم يثبته جليا بالمعنى الذى حققناه
الا الامامية واهل الرفض فانهم زعموا ان النص عليه كان جليا يعلم المراد
منه بالضرورة من قصد صاحب الشريعة والمختار عندنا ما عليه علماء
العترة ومن تابعهم من فرق الزيدية من ان النص كان خفيا يعلم بنوع
من النظر كما قررناه من قبل وهذا هو اللائق بالعلماء واهل التحقيق
من اهل النظر • فاما حكم من خالف هذا النص فسنذكره على اثر
هذا فى المسألة الثالثة بعون الله ومعتمدنا فى الدلالة على صحة
ما اعتبرناه مسالك •

المسلك الاول ان

نقول لو كان النص على امير المؤمنين جليا يعلم من قصده
عليه السلام كما زعمه هؤلاء الامامية لكان كل واحد من الصحابة
لا يخلو حاله اما ان يكون قد علم ذلك النص او لم يعلمه والقسمان باطلان
فبطل القول بكونه جليا • وانما قلنا انه يستحيل ان يكونوا
عالمين به فلامرين اما اولا فلانهم لو دفعوا النص مع علمهم به لكان ذلك
حكما بردتهم وفساد ايمانهم والقضاء بكفرهم وهذا باطل قطعا ويقينا
فان القرآن ورد بالثناء عليهم ونعلم بالضرورة ايضا انه كان عليه السلام

كان تكريمهم وتوددهم وتعظيمهم لهم فكيف يقال بانهم انكروا ما علموا من
قصده بالضرورة مثل هذا لا يقبل اصلاً فاما ثانياً فلو علموا بهذا النص
بالصحة لاستحال منهم مخالفته لانا نعلم بالضرورة شدة محبة
الصحابة للرسول عليه السلام واستعظامهم لاوامره ونواهيه
ولهذا نصروا لاجله على الهجرة للاوطان وبذل المهج بقتل وقتل الاقارب
في نصرة دينه وتسددهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكل
هذا يدل على معرفتهم بصحة هذا الدين واعتقادهم ان الجنة في
متابعته وان النار في مخالفته واذا كان حالهم ما وصفناه استحال
منهم مخالفة ما علموا من قصده بالضرورة فبطل ان يقال انهم كانوا عالمين
بمقصوده بهذا النص بالضرورة ● وانما قلنا انه يستحيل ان يكون كل واحد
من الصحابة لم يكن عالماً بمراده من هذا النص بالضرورة فلانه
لو كان مفهوماً من قصده لفهموه فلما لم يفهموه دل على انه غير مفهوم
من قصده بالضرورة ● وبيان انه لو كان مفهوماً لفهموه هو انا نعلم
بالضرورة انهم قدروا على استنباط ما هو ادق منه من اسرار الشريعة
وغوامضها ودقائقها فكيف يقال بانهم قصروا عن فهم
ما هو معلوم بالضرورة من قصده ● وبيان انهم ما فهموه هو انهم لو فهموه
لصرحوا به لاستحالة تواطيهم على كتمانه لتصلبهم في الدين
واستحكام معرفتهم بالله تعالى وخوفهم منه ومع هذا كيف يظن بهم
كتمان امر من امور الديانة فاذا بطل هذان القسمان صح ما قلناه من
ان المراد من النص ليس معلوماً بالضرورة وهذا هو مطلوبنا ●

المسلك الثاني لو كان المراد من النص

معلوماً

معلوماً بالضرورة كما قالوه لكان النص الذي ادعوه لا يخلو حاله
اما ان تكون هذه النصوص الجلية التي قدمنا ذكرها او غيرها والاول باطل
لان المراد من هذه ليس معلوماً بالضرورة لانه لو كان معلوماً بالضرورة
لاستحال من كل الصحابة انكاره وانما هو معلوم بالنص والاستدلال
كما مر في كيفية الاستدلال بها وان كان المراد غير هذه من النصوص
فلا يخلو حاله اما ان يكون منقولاً بالتواتر او بالآحاد فان كان منقولاً
بالآحاد بطل الاحتجاج به وان كان منقولاً بالتواتر وجب شهرته
كشهرة سائر الامور المنقولة بالتواتر كالملوك والبلدان فلما لم
يكن مشتهراً دل على عدمه ● وانما قلنا انه لو كان منقولاً بالتواتر
لوجب اشتهاره ● فلان التنصيص على امامة شخص معين هو امر عظيم
يقع بمشهد من اهل التواتر وكل امر عظيم يقع بمشهد من اهل التواتر فانه
لا بد من انتشاره في الخلق وعلمهم به ● وبيانه انا نعلم بالضرورة ان
الناس يوم الجمعة اذا انصرفوا من المسجد بعد سقوط الخطيب من منبره
فنحن نعلم بالضرورة استحالة ان لا يخبر الناس بذلك ● وانما قلنا انه اذا
لم يكن مشتهراً لكان معدوماً فلان علامة وقوعه اشتهاره لما
قررناه فاذا لم يكن مشهوراً دل على ما قلناه من عدم وقوعه وهذا
هو مطلوبنا ●

المسلك الثالث روي

ان ابا بكر قال وددت اني سألت رسول الله عن هذا الامر
فيمن هو فكنا لا ننازعه اهله ● وقال عمر حين احتضر ان استخلف فقد
استخلف من هو خير مني يعني ابا بكر وان اترك فقد ترك من هو خير مني يعني

بذلك رسول الله فعلمنا انه لا نعدل برسول الله احدًا وروي
ان عبد الرحمن بن عوف لما اراد مبايعة امير المؤمنين قال ابايعك
على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين وقال عمر لابي عبيدة
امدد يدك ابايعك فقال ابو عبيدة ما لك في الاسلام فهة غير هذه
اتقول الي هذا وابو بكر حاضر وقال ابو بكر بايعوا عمر
وابا عبيدة بن الجراح وصورة وجه الاستدلال بهذه الامور التي ذكرنا
هاهنا هو ان النص لو كان معلومًا بالضرورة المراد منه كما زعموا
لكان اطلاق هذه الكلمات واستماعها من بعض الصحابة يجري الوقاحة
والاستحقاق بامر صاحب الشريعة وترك الاحتفال به واعراضًا عن مراده
ونسبة مثل هذه الامور الى كل الصحابة محال فلهذا كان هذا النص
الذي ادعوه محالًا كما قررناه

المسلك الرابع

هو ان تدين علي وجميع اصحابه واتباعه من افاضل العلماء وجميع
سادات اهل البيت انكروا هذا النص الذي زعمه هؤلاء ومع فرط محبتهم
لامير المؤمنين واجتهادهم في نشر فضايله ومن كان بهذه الصفة
استحال منه انكار اعظم فضايل محبوبه فظهر بمجموع ما ذكرنا
بطلان ما ادعوه من هذا النص وانه لا غرض لهم في دعوى هذا النص الا
الطعن والعصبية وتفسيق الصحابة واكثارهم جنبتهم اياهم الى
ردهم ما علموه بالضرورة من قصد صاحب الشريعة لا يقال
انما اوردتموه من هذه المسالك دلالة على بطلان قولكم بالنص على امامته
وفيه بطلان ما ادعيتموه اولًا من اثبات امامته بالنصوص التي ذكرتموها من
قبل لانا نقول هذا فاسد فانا انما ابطلنا بهذه المسالك ما ادعاه

الامامية

الامامية من كون النصوص التي وردت دالة على امامته يعلم المراد
منها بالضرورة من قصد صاحب الشريعة فاما النصوص التي يعلم المراد
منها بالنظر والفكر ويجوز دخول اللبس فيها وهي التي عليها النص
وهذا الذي اخترناه وقررناه هو الذي عليه ائمة الزيدية من لدن زيد
الى يومنا هذا ولاجل كون المراد من هذه النصوص خفيًا غمض مدركه
والتبس على كثير لغلبة خفائه وغموضه

المسألة الثالثة في بيان حكم من خالف

هذه النصوص اعلم ان القائلين بان طريق امامة امير المؤمنين
هو النص مختلفون في حكم من خالف هذه النصوص فالمحكي عن الامامية
واهل الرفض ان هذه النصوص جلية وان مخالفها يكفر لانه راد لما هو
معلوم بالضرورة من قصد صاحب الشريعة ويجعلونه كمن انكر شيئًا
من اصول الشريعة كوجوب الصلاة وتحريم الميتة والمحكي عن الجارودية
ان هذه النصوص كلها خفية نعلم المقصود بنوع من النظر لكنهم حكموا
على من خالفها بالفسق فهؤلاء حكموا بفسق الصحابة لمخالفتهم هذه النصوص
والاولون حكموا بكفر الصحابة وردتهم والذي ذهب اليه الاكثر
من علماء العترة واكابر اهل البيت عليهم السلام هو القطع بسلامة
احوالهم عن الكفر والفسوق وان مخالفتهم لهذه النصوص وان كان
خطأ فانه لا يوجب كفرًا ولا فسقًا في حقهم ولا تنقطع الموالاة
وهذا هو المختار عندنا والحق الذي يجب القطع عليه ولقد كنت في صبوة
من عمري وحداثة سني وعنفوان شبابي واقفًا في حال لم من عز اقدام

منه على كفر ولا فسق وسألت الله ان يشرح صدري للبصيرة في حقهم
فلما وفقني الله لتصنيف هذا الكتاب والوقوف على سير الائمة وما كان
من امير المؤمنين في حقهم وما عليه الافاضل من اهل البيت من تعظيمهم
مع ما انضم الى ذلك من الادلة القاطعة فقطعت على ان ما جرى منهم من
مخالفة النصوص لا يوجب كفرا ولا فسقا ولا قطع لاجله الموالاة
ويدل على ما اخترناه مسلكان **المسلك الاول** انا قد شرحنا فيما قدمنا
في الاكفار ان ادلة الكفر والفسق لا بد من ان تكون قاطعة وبينا
ما يجري في الاكفار من الادلة وما لا يجري ثم نظرنا بعد ذلك في ما جرى
من الصحابة من مخالفة هذه النصوص التي ذكرناها فوجدنا الذي نقطع
هو الخطأ لا غير لان النصوص عندنا قاطعة بالامامة ومخالفة النص
هو خطأ لا محالة واما كون هذا الخطأ كفرا او فسقا فهذا شيء لم يقم
عليه دلالة ولا اوضحه برهان شرعي فلهذا وجب القطع سطلانه وقع
المسلك الثاني هو انا نعلم بالضرورة صحة ايمانهم وسلامة
اديانهم واستقامتهم على الدين ومحبته عليه السلام لهم ودعاءه لهم وثناءه
عليهم ومودته لهم ونصرتهم له في المواطن واستصحابه لهم وما ورد عنه
من الثناء عليهم وبشارتهم بالجنة كما سنحكيه ونقرره من تعظيمه
الله تعالى وكانت هذه حاله الى ان انتقل الى جوار الله وكرامته
واذا كان الامر كما قررناه وحققناه فانما هي مقطوع به والموالاة
في حقهم واجبة حتى يرد معنى يعدلنا عن ذلك ناقل ومخالفتهم لهذه
النصوص ليس كفرا ولا فسقا فيجب القضاء بصحة اديانهم وسلامة
اسلامهم كسومه واستمراره من قبل لا ايمان فلا يكاد ان يكون

فسقهم

فسقهم اما من جهة التأويل وفسق التأويل لا يمنع من الموالاة وقبول
الرواية والشهادة فلاجرم قضينا بفسقهم من جهة التأويل من اجل مخالفة
النصوص لانا نقول هذا فاسد فان فسق التأويل لا بد فيه
من القطع على كون تلك المعصية فسقا ثم يعتقد فاعلها حسنها لشبهة
طرت عليه فهذا هو معنى فسق التأويل كما نقوله في الخارجية فان
الاجماع منعقد على ان الخروج على امام الحق فسق لا محالة لكنهم اعتقدوا
حسنه لاجل شبهة فلهذا كان فسقهم تأويلا بخلاف ما نحن فيه
فان مخالفة النصوص لم يقم دليل على كونه فسقا واعتقدوا حسنه
فقالوا انه فسق تأويل فافترقا وقد كشف الشيخ ابو القسم
البستي الغطا على هذا السؤال وبين ان خطأهم ليس فسقا
من جهة التأويل فمن اراده فليطالعه من كتابه في الاكفار والتفسيق
فبطل ما توهمه فاذا تمهدت هذه القاعدة فلنورد الادلة
ما نعضده ويكون نصرة لنا على صحة ما اخترناه من تسليم احوالهم
على الكفر والفسق وبشارتهم بالجنة على الخصوص وورود الثناء عليهم
من رسول الله ومن جهة امير المؤمنين ومن سائر الائمة من اولاد
اهل البيت عليهم السلام ونجعل ذلك على مراتب ثلاث
المرتبة الاولى ما كان من جهة رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم وهي امور خمسة اولها قوله صلى الله عليه واله وسلم
احفظوني في اصحابي فان احدكم لو انفق ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وثانيها قوله عليه السلام في ابي بكر دعوا لي اخي وصاحبي
صدقني حين كذبني الناس وثالثها قوله لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر

خليلا

ورابعها قوله أبو بكر وعمر سيدا كهول اهل الجنة ● وخامسها
انه عليه السلام امر عبد اقبال الى بكر ان يبشر بالجنة وامر انسا
ان يبشر عمر بالجنة فهذه الاخبار كلها دالة على كرامة كل منهما
وبشارتهما بالجنة وغير هذا من الاخبار الى بكر عدها وتزكية
احوالهما وصحة اديانهما ● **المرتبة الثانية** ما كان من
جهة امير المؤمنين كرم الله وجهه في الجنة وذلك على وجهين
اجمال وتفصيل ● اما الاجمال الاول فما كان من امير المؤمنين
من المناصرة والمعاضدة والمعاونة لابي بكر في ايام قتال اهل الردة
وغيرها ● ثم ما كان منه عليه السلام في ايام عمر من المشورة
والاعانة والخروج معهم واخذ نصيبه من الفيء ● وقد قيل ان ام محمد بن الحنفية
ما كانت الا نسبة من سبي حنيفة من اهل الردة استولدها امير المؤمنين ●
فجاءت بمحمد وما كان من تعظيمه لهما واكرامه لهما والرجوع اليه في المسائل الدينية
والفتاوى الشرعية وموالاته لهما وسائر احواله في معاملته لهما
ومعاملته لمعاوية وعمرو بن العاص وابي الاعور السلمي وابي موسى فكان
يعامل هؤلاء باللعن والتبري والتبعيد عنهم ● ويعامل هؤلاء بالموادة
والمناصرة والموالاة ولم يعاملهم معاملة اهل الردة ولا معاملة الفساق
اصلا ● وهذا امر ظاهر لا يخفى على مسلم وهذا على وجه الجملة ●
واما التفصيل فمن وجوه ستة ● اولها ما رواه
سويد بن غفلة انه قال مررت بقوم ينتقصون ابا بكر وعمر فحدثت امير
المؤمنين فحكيت له ذلك وقلت له لولا انهم يرون انك تضمر لهما مثل الذي
اعلنوا ما اجترؤوا على ذلك ● فقال عليه السلام اعوذ بالله اعوذ بالله

ان اضمر لهما

ان اضمر لهما شيئا الا الحسن الجميل ● اخوا رسول الله وصاحباه
ووزيراه ● ثم نهض باكيا فاتكأ على يدي ودخل وصعد المنبر وجلس ثم
خطب وقال ما بال اقوام يذكرون سيدي قريش بما انا عنه متنزه
والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لا يحبهما الا مؤمن ولا يبغضهما الا فاجر
صحبا رسول الله على الوفاء والصدق ثم اطال في مدحهما وقال من
يعود الى الوقيعة فيهما ثم قال في آخر الخطبة خير هذه الامة
بعد نبيها ابو بكر وعمر ثم الله اعلم بالخير اين هو ● وثانيها ما رواه الحسن
عن علي عليه السلام انه قال لقد امر رسول الله ابا بكر ان يصلي
بالناس واني لشاهد فرضينا لدنيانا من رضيه رسول الله لديننا
وثالثها ما رواه جعفر الصادق عن ابيه عن جده ان رجلا من
قريش جاء الى امير المؤمنين فقال له سمعتك تقول اللهم اصلحنا
بما اصلحت به الخلفاء الراشدين منهم فقال حبيباي ابو بكر وعمر اماما
الهدى وشيخا الاسلام ورجلا قريش والمقتدى بهما بعد رسول الله
من اقتدى بهما عصم ومن اهتدى بهما فقد هدي الى صراط مستقيم ●
ورابعها عنه عليه السلام ● سئل عن عمر فقال ذلك رجل ناصح الله
فنصحه وسئل عن ابي بكر فقال كان اواها منيبا ● وخامسها ما رواه
جعفر بن محمد عن ابيه انه لما قتل عمر وكفن وحنط دخل امير المؤمنين
فقال ما على وجه الارض احد احب الي ان القى الله بصحيفته من هذا
المسجى بثوبه وكان قد سجي بثوب ● وسادسها قوله عليه السلام
خير الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر ولو شئت لسميت الثالث ● وسابعها
انه لما حضرته الوفاة قالوا له الا توصي يا امير المؤمنين فقال ما اوصى رسول الله

فامضى ولكن اذا اراد الله بالناس خيراً فيجمعهم الله على خيرهم
كما جمعهم على خيرهم بعد نبيهم ابو بكر • فهذه الوجوه كلها وغيرها
كلها دالة على تحسين الظن من جهته بهم • **نعم** اما ما كان في صدره
من الوحشة والازورار من اجل استبدادهم بالامر ممن كان هو اولى به
واحق لقرابته من رسول الله واختصاصه بما لم يحصر به احد من
الخليقه فهذا امر لا ننكره ولا يمكن دفعه لكنه لم يمنعه ذلك من الثناء
والذكر الجميل وحسن السيرة معهم وحمل الاحدوثه في حقهم للروايات
التي ذكرناها عنه • **المرتبة الثالثة** في ما كان من جهة
اولاده عليه السلام الثناء الجميل والذكر الحسن ونحن ننقل الروايات
التي نقلها عنهم العلماء على الصحة وحملها تشنع • الاولى حال الحسن والحسين
عليهما السلام • والمعروف من حالهما انه كحال امير المؤمنين في الموالاة
واظهار القول الجميل من جهتهما ولم يرو واحد من اهل النقل عنهما
طعن ولا لعن ولا فسقاً ولا كفراً ولا سباً بل السيرة الحسنة
ولقد روي ان عمر لما وضع الديوان وفرض لكل واحد من الصحابة
من المهاجرين والانصار نصيباً في بيت المال وفرض للحسن والحسين
الوفا من بيت المال فعرض لعبد الله ابن عمر اقل من نصيبهما فاتى الى
ابيه فقال لم فضلت علي حقي دون حقهما فقال له عمر ائتني بأب
مثل ابيهما وجد مثل جدهما وام مثل امهما وعم مثل عمهما فسكت
عبد الله وانصرف فدل ما ذكرناه على تعظيم كل واحد منهم لصاحبه
واعترافه بحقه • الرواية الثانية حال علي بن الحسين عليه السلام •
والمعلوم من حاله الذكر الحسن في حقهما والمحبة والموالاة وقد روي عن

زيد بن علي

زيد بن علي انه قال كذب من ادعى ان ابي كان يتبرأ من الشيخين
ثم قال للراوي الذي روى عن ابيه ما رواه ان ابي كان يحمي عن كل شيء
واهله حتى عن اللقمة الحارة افترى ان دينك واسلامك لا يتم الا بالتبري عنهما
واهملني من غير تعريف ذلك اما اي لا كذب على ابي • الرواية الثالثة حال
زيد بن علي عليه السلام والمعلوم من حاله عليه السلام انه كان شديد
المحبة لهما والموالاة وانه كان ينهى عن سبهما ويعاقب عليه •
وروي عنه انه لما بايعه اهل الكوفة بعد ما دعاهم الى نصرته قالوا له انا
لا نبايعك ولا ننصرك حتى تتبرأ من الصحابة • فقال كيف اتبرأ منهما
وهما صهرا جدي ووزيراه يعني صهراه لان عائشة وحفصة كانتا تحت
رسول الله وزوجتيه ونعني بالوزيرين لان رسول الله قال هما
وزيراي • فلما انكروا التبري منهما رفضوه فمن اجل ذلك سموا رافضة • وروي
عن زيد بن علي انه كان يترحم عليهما • وروي عنه ايضا انه قال كان
ابي علي ابن ابي طالب منزلته من رسول الله منزلة هرون من موسى
اذ قال له اصلح ولا تتبع سبيل المفسدين • فالرد كله كله الى
ما راى صلاحاً فلما راى الفساد بسط يده وشهر سيفه ودعا الى ربه
وبين انه كان خليفة محمد بن عبد الله كما ان هرون خليفة موسى
وانما توقف لان ما كان من القوم كان شرعاً وصلاحاً وانه لما راى
الفساد لم يتوقف بل انكر وشهر السيف كما فعل في اهل الجمل والنهروان
وصفين هذا كله كلام زيد بن علي حكيناه كما حكاه الشيخ العالم احمد
ابن الحسن الكني • الرواية الرابعة عن عبد الله المحض بن الحسن
واولاده محمد بن عبد الله النفس الزكية واخيه ابراهيم ويحيى ابني عبد الله

انهم ما كانوا يتبرأون من الشيخين بل يتبرون فيهما سيرة آبائهم ولم يظهر منهم تفسيق ولا تكفير ولا لعن ● ولهذا فان هؤلاء الائمة قال بامامتهم لكابر المعتزلة ورؤساهم كعمرو بن عبيد وبشر الرحال والجاحظ وغيرهم ممن كان في وقتهم ولو ظهر من هؤلاء اكفار وتفسيق للصحابة لم تقل هؤلاء بامامتهم لاعتقادهم الامامة الصحابة واعظامهم لهم وهكذا القول في معتزلة بغداد فانهم يتحرون بامامة الزيدية فلو كان هؤلاء الائمة يعتقدون فسق الصحابة لم يتابعوهم ولا قالوا امامتهم ●

الرواية الخامسة عن جعفر بن محمد الصادق انه كان شديد المحبة لهما وقد روي عنه الحلف العظيم ● انه كان يترحم عليهم هكذا ذكره الشيخ ابو القسم البستي وروي عنه انه لما سئل عنهما قال ما اقول في رجلين ولداني يعني عليه السلام ان امه ام فروة هي بنت القسم بن محمد بن ابي بكر وامها ايضا هي بنت عبد الرحمن ابن ابي بكر فلهذا قال اولداني مرتين ●

الرواية السادسة عن القسم عليه السلام ● وقد روي عنه انه لما سئل عنهما قال تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون ● وهذا يدل على ترك الطعن واللعن وكون امرهم الى الله وهذه هي السلامة ● وروي عنه ايضا انه قال شكر افعالهما ونسخط ولا نقول بقول الرافضة مفرط ● وهذا تصريح بتحريم الاذية والشتم وهاتان الروايتان قد رويناهما بحضرة السيد المؤيد بالله وكلاهما دال على سلامة الامر من جهته عليه السلام في حقهما ولهذا اصرح بان قول الرافضة هو افراط وغلو وليس يرتضيه منهما لنفسه فلو كان صوابا وحقا لقال به وذهب اليه ● الرواية السابعة

عن الناصر للحق الحسن بن علي روى الصاحب الكافي اسمعيل بن عباد انه قال عندي بخط الناصر للحق عليه السلام الترحم عليهما ● وعن القاضي ابي بكر من جهة السيد المؤيد بالله اسمعناه على بعض النواحي انه قال سمعت عمي الشيخ الحسين الصوفي وقد كان له نيف على سبعين سنة يقول سمعت نيفا وسبعين شخصا ممن حضر مجلس الناصر للحق قالوا املا الامام الناصر للحق شيئا عن الشيخين ابي بكر وعمر ثم قال رضي الله عنهما فكف المستملي عن ان يكتب قوله رضي الله عنهما وكان الامام ينظر اليه فزبره وقال لم لا تكتب رضي الله عنهما فان مثل هذا العلم لا نؤثره الا عنهما وعن امثالهما ● وعن الشيخ احمد بن الحسن الكني ان الموجود في كتاب الامامة للامام الناصر للحق في اخر باب من ابوابها قال فيه ولم اضف ما وصف من اعراضهم هذا بما اعترضوا به اذا ده مني لدفع ابي بكر رضي الله عنه عما خصه الله به من الفضل بعد علي ابن ابي طالب عليه السلام واني لعارف بحقه وصحبته لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم ● وتقدم اسلامه على من اسلم قبله واني لحامد لله والحمد لله هذا كله كلامه بالفاظه فمن كان هذا كلامه في ايام ولايته في امامته كالحسن بن زيد ومحمد بن زيد من غير ذمه وجرحه كيف يقال ان مذهبه في حقهم التفسيق والاكفار ● الرواية الثامنة عن السيد المؤيد بالله قال الشيخ ابو سعيد سمعت القاضي يوسف ايضا قال سمعت المؤيد بالله يقول في وقت الحمد لله الذي ازدادم كل يوم بهما حبا وكان في اول عمره وعنفوان شبابه متوقفا من ترحم

عليهما في آخر عمره وكان يجتهد في الدعا الى فضلهما ويأمر بذلك ويجتهد
في كشف ذلك لاصحابه من البرية ويظهر لهم هذه الحاله وكان يمنع
الناس من القول السّيء فيهما • وحكى عنه الكني في جوابه للهوسمانى
انه ذكر ان الخلاف في الامامه وان كانت قطعية فانه لا يوجب
كفرا ولا فسقا ولهذا فان امير المؤمنين لم يكفر ولا يفسق
من تخلف عن القول بامامته والدخول فيها كسعد ابن ابي وقاص
ومحمد بن مسلمه وعبد الله بن عمر وغيرهم • ولم يعامل ابا بكر وعمر
معامله معويه وابي موسى وعمرو بن العاص وهكذا القول في
سائر ايمه اهل البيت فانهم لم يروا الخلاف في امامتهم فسقا ولا كفرا
وان كانت عليها ادله قاطعة هذا ملخص ما حكاه المؤيد بالله الشيخ
الكني في الهوسمانية • الرواية التاسعة عن الامام الموفق بالله
ابي عبد الله الحسين بن اسمعيل الجرجاني انه قال فان قيل ما حكم
من خالف هذه النصوص الداله على امامة امير المؤمنين هل يكفر او يفسق
قيل له انه يكون مخطيا غير كافر ولا فاسق ولذلك كان يوليهم امير المؤمنين
الذكر الجميل ويثني عليهم ولو كانوا فساقا لما كان ذلك • فان
مثل هذا مسقوا لانهم يحطون مما اتفق حطاه بالفروج والاموال
قيل له ان من اخطا بطريقة التاويل لم يكن كفرا ولا فسقا فهذا محصول
كلامه مؤذن بانهم ليسوا كفارا ولا فساقا لمخالفتهم هذه النصوص •
ذكره في مسئلة املاها فيما يتعلق باحكام الشريعة • فهذا ما اوردنا ذكره
مما اورده الشيخ العالم احمد بن الحسن الكني في كشف الغلطات من غيره

واما اوردناه لغرضين • احدهما ان تعلم ان امير المؤمنين وكان
اولاده من اهل البيت وافاضلهم ليسوا قايلين بكفر لاحد من الصحابة
ولا فسق مع مخالفتهم لهذه القاطعة وان مخالفتهم لا يقطع موالاتهم
ولا يبطلها كما شرحناه • وثانيهما ان يكون الناظر على بصيرة من امره
وبصيرة من دينه في ترك الاقدام على كفر من لا دليل على كفره وفسق
من لا دليل على فسقه فان الخطا في مثل هذا عظيم • قال المؤيد بالله
ولو قيل لواحد ممن يدعي التفسيق والاكفار في حقهما ارني نصا صريحا
الساعة انه تبرا من الشيخين صريحا لم يمكنه ذلك اصلا •

فاما ما روى عن الهادي امير المؤمنين يحيى بن الحسين عليه السلام

في كتابه الاحكام انه قال من انكر النص على امير المؤمنين فقد كذب الله
ورسوله ومن كذب الله ورسوله فقد كفر بالله وبرسوله • ومما
روي ايضا عن السيد ابي العباس احمد بن ابرهيم الحسني من الاحتمالية
رواها في المصابيح مما يدل على الفسق ويشعر به • ومما روي
عن السيد ابي طالب يحيى بن الحسين في المسئلة التي املاها وهو
ان الخروج على امام الحق فسق فكل ما ذكرناه من هذه الروايات
على ما يطابق ما حكيناه عن امير المؤمنين والافاضل من الايمه من
ولده لئلا تؤدي الى تدافع اقوالهم فيما طريقه القطع من المسايل
فنقول اما ما روي عن الهادي فهو محمول على من انكر ان يكون رسول الله
قال من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى
وانما وجب حمل كلامه يحيى على ما ذكرناه لامرين • اما اولا فان ظاهر

كلامه يوجب اكفارهم وذمهم ولم يرو عن يحيى بن الحسين من هذا الا
عن غيره من اكابر اهل البيت اصلا ● واما ثانيا فلان كتب الائمة
محشوة بالاحتجاج بروايه القوم واقضيتهم واحكامهم والرجوع
اليهم في امور الحوادث فلو كانوا كفارا او فسقا لكان لامعنى
للاحتجاج باقوالهم واقضيتهم كما لاوجه للاحتجاج بقول معاويه
وعمرو بن العاص ويزيد اللعين وغيرهم ممن مرق عن الدين وخروج
عن الاسلام وفسق ● واما ما روي عن ابي العباس من الاحبار عن
النبي فكلها احاديه لايمكن اثبات الفسق والكفر بشيء منها اجماعا ●
واما ما روي عن السيد ابي طالب وهو ان الخروج عن الامام المحق
يكون فسقا وفسقا فهذا صحيح كما نقول لم يكن من ابي بكر
وعمر خروج على امير المؤمنين اصلا حتى يلزم فسقهما وفسقهما
وانما كان فيما شكل لنفسه كان من حق امير المؤمنين ان يكون
قايما واحق بالتصرف فيها فلما كف عن القيام بها لعذر كان له
في ذلك وقام بها ابو بكر بحضرة جماعة من الصحابه لم يكن ما فعله
ابو بكر خروجا على الامام المحق لما ذكرناه ● ولهذا لم يكن فسقا
على ان الكني قد حكى ان كلامه في هذه المسئله انما كان في اول عمره
وعنفوان شبابه حين كان اماميا فاما بعد ان صار زيديا محققا
في الاصول فلا نظن به انه قايل بذلك ومعتقد له ● ويؤيد ما ذكر
من تاويل كلامه هو ان شرح التحرير مشحون بذكر الاستدلال والروايه
عن المشايخ في الاخبار والاقضيه والاحكام ولو كانوا فاسقين عنده
لم يكن للاحتجاج باقوالهما واقضيتهما حكم فيتحصل مجموع ما ذكرناه

ان كلام هولاء الايمه يطابق ويوافق لما نقلناه من سابق ايمة اهل
البيت واكابرهم في القول بسلامة اجمال الصحابة عن الكفر
والفسق ● وهذا هو مقصودنا ●

تنبيه

فاذا عرفت
مما نقلنا ان احدا من اهل البيت لم ينقل عنه كفر ولا فسق ● فاعلم
انهم بعد ذلك فريقان ● الفريق الاول مصرحون بالترحم والترضيه
عليهم وهذا هو المشهور من امير المؤمنين كما حكيناه ومن زيد
بن علي وجعفر الصادق والناصر للحق والسيد المؤيد بالله فان
هولاء كلهم مصرحون بالترضيه والترحم والموالاه وهذا هو المختار
عندنا وقد دللنا عليه فيما مر وذكرنا ان اسلامهم مقطوع به
لامحاله وعروض ما عرض من الخطا في مخالفة النصوص ليس فيه
الا الخطا لا غير فاما كونه كفرا او فسقا فلم يدل عليه دلاله شرعيه
فلهذا ابطل به فهذا هو الذي نختاره ونرتضيه مذهبا ونحب ان نلقى
الله تعالى ونحن عليه ● الفريق الثاني متوقفون عن الترضيه
والترحم وعن القول بالاكفار والفسق وعلى هذا دل كلام القسم
والهادي واولادهما واليه يشير كلام المنصور بالله فهولاء يحكمون
بالخطا ويقطعون به ويتوقفون في حكمه ● فاما القول بالكفر والفسق
في حق الصحابه فانه لم يؤثر عن احد من اكابر اهل البيت وافاضلهم
كما حكيناه وقررناه وهو مردود على ناقله ● فهذا ما اردنا ذكره
من امامه امير المؤمنين ● وما يتعلق بها وبتمامه يتم الكلام في الفصل
الثاني ونشرع الان في ذكر الاصل وذكر الخلاف فيه ●

غير الامام معروف
اسمي كو زيد بن علي وجعفر
الصادق والناصر
للحق والسيد المويد بالله
فانه غير صحيح عنهم

الفصل الثالث في بيان

من هو اعلم انا نريد بالافضل هو الاكثر ثوابا والارفع درجة عند الله وهذا كله لا يمكن علمه الا بواسطة الشرع فاما العقل فلا تعلق له بما ذكرناه ولا مجال له فيه ولا حاجة لابواب الامامة الى معرفة الافضل ولكنا انما اوردناه لان في الناس من يذهب الى ان الامام لابد من ان يكون هو الافضل فذكرناه لنعلم ان امير المؤمنين كان هو احق بالامامة واخص بها من غيره وقد يستعمل الفضل فيما لا تعلق له بفعل العبد كما نقول في فضل نعمه فضل علي على غيره وفضل الشجاع وفضل الحسب وقد يتعلق بفعل العبد نفسه كالورع والتقوى والعبادة والزهد هذا هو مقصودنا هاهنا ● فاذا عرفت هذا فنقول قد اختلف العلما في معرفة الافضل بعد رسول الله ونحن نذكر الخلاف ثم نردفه بذكر المختار عندنا فهذان مقامان ● المقام الاول في ذكر الخلاف وقد اختلف العلما في ذلك ومذاهبهم فيه جمة اولها مذهب من قال ان الافضل بعد رسول الله هو امير المؤمنين وهذا هو مذهب ايمة العترة وعلما الزيدية ● ثم هم فريقان فمنهم من قال الطريق الى فضله هو النصوص الواردة في ذلك ● ومنهم من قال ان الطريق الى معرفة فضله هو التعويل على ما تقتضيه الظاهر من الامارات والافعال ● وثانيها مذهب من قال ان الافضل بعد رسول الله هو ابو بكر وهذا هو مذهب الجاحظ والنظام من المعتزلة ●

وثالثها

وثالثها مذهب من قال ان الافضل بعده هو العباس وهذا شي يحكى عن سعيد بن المسيب رواه عنه ابو عثمن الجاحظ وهو مذهب الراوندية وهو خلاف شاذ لا يعول عليه ● ورابعها مذهب من زعم ان الافضل بعده هو عمر بن الخطاب فقد حكاه قاضي القضاة عن الجاحظ ذكره في رسالته وعزاه الى فرقة وهو ايضا خلاف شاذ لا يعول عليه ● وخامسها مذهب من قال ان الافضل لا نعلم بل نتوقف فيه ثم هم فريقان فمنهم من توقف في فضل علي على ابي بكر وقطع بفضلهما على غيرهما من الصحابة وهذا هو المحكي عن الشيخين ابي علي وابي هاشم فانهما لم يقطعا بفضل احدهما على الاخر وقطعا بفضلهما على سائر الصحابة ● ومنهم من توقف في علي وابي بكر وعمر ولم يقطع بفضل احد هولا الثلاثة على الاخر بل توقف فيهم وهذا شي يحكى عن الشيخ ابي الهذيل وهذا كله كلام فيمن يقول بفضلهم ويعرف بهم ● فاما من لا يقول بفضلهم فلا وجه لهذا الخلاف على مذهبه فهذا تقرير الخلاف في معرفة الافضل ●

المقام الثاني في تقرير المختار والمختار

عندنا في الافضل بعد رسول الله هو امير المؤمنين والى هذا المذهب الذي اخترناه ذهب من الصحابة جماعة كالزبير وحذيفة بن اليمان وجابر بن عبد الله وعمار بن ياسر وسلمان وابي ذر والمقداد وغيرهم من اكابر الصحابة ● وهو مروي عن جماعة من العلما التابعين كمجاهد وعطا وسلمة بن كهيل وغيرهم ● وحكي ايضا عن شيوخ المعتزلة كابي عبد الله وقاضي القضاة في اخر عمره فاما في اول مدته فقد كان يذهب الى تفضيل ابي بكر

وهو مروي ايضا عن معتزلة بغداد • فأما الامامية والشيعة والزيدية
فالقائلون في تسليم له وعلوهم في حبه • والمعتمد لنا في الدلالة
على فضله هو ما ذكرناه من مناقبه وفضائله وهي باعتبار ما يدل عليها
على ثلثة انواع منها ما يدل عليها القرآن • ومنها ما يدل عليها الاخبار
ومنها ما هو ثابت بطريق الاعتبار ونحن نذكر ما في كل واحد من هذه
الانواع الثلاثة بعون الله تعالى • ومشيته

النوع الاول منها ثابت بآي القرآن

وذلك آيات خمس • الاولى قوله تعالى • قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة
في القربى • ووجه الدلالة من هذه الاية هو ان الله تعالى جعل مودة القربى
في مقابلة ما يحصل من النفع للخلق ببعثته عليه السلام فاذا كانت بعثته
لا توازيها شيء من المنافع فيجب في مقابلها الا توازيه شيء من الاجر الا ان
يكون على قدر الفضل ولا شك ان عليا داخل في هذه الاية وابو بكر غير داخل
فيها • الثانية قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
وهذه الاية نزلت في امير المؤمنين • ووجه دلالتها على فضله
هو ان الله اخبر انه مولاه ومعنى المولى اما ان يكون اولى به او يكون ناصرا له
وكل واحد من هذين المعنيين فضله على من ليس حاله كذلك واذا كان امير المؤمنين
مختصا بالمعنيين كان افضل ممن ليس مختصا بواحد منهما وهذا مطلوبنا •
الثالثة قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الى اخر الاية وهذه الاية كما قررناه دالة على امامته وهي ايضا دالة
على فضله لان الولي في الاية اما ان يكون بمعنى الاحق والاملك واما ان

يكون

يكون بمعنى الناصر وكلاهما دال على من يصحبها في حقه على غيره •
الرابعة قوله تعالى حكى الزمخشري في تفسيره انه لما نزل قوله تعالى
وتعيها اذن واعية • قال عليه السلام • سألت الله ان يجعلها
اذنك يا علي • فقال امير المؤمنين • ما نسيت شيئا بعد ذلك وما
كان لي ان انسى • ووجه دلالتها على فضله هو ان الله تعالى اخبر
انه اذن واعية • ولا شك ان من وعى عن الله وعقل مراده فهو الاعظم
حالا عند الله والاجل قدرا والارفع منزلة ممن ليس حاله هكذا • الخامسة
آية المباهلة وهي قوله تعالى • قل تعالوا ندع ابناءنا يعني الحسن والحسين
ونساءنا يعني فاطمة عليها السلام • وانفسنا وانفسكم يعني به امير
المؤمنين • ووجه الدلالة من هذه الاية على فضله هو انه عليه
السلام جعل نفسه كنفسه فوجب ان يثبت لعلي جميع ما ثبت له من
الفضائل لكنا اخرجنا بعض الامور لدليل العقل كالنبوة والاسم
وبقي ما عداها معمول عليه وهذا هو مطلوبنا • فهذه هي الايات
التي تدل على فضله من جهة القرآن •

النوع الثاني ما يدل

على فضله من جهة الاخبار وهي كثيرة وانا نورد امورا خمسة اولها
خبر الطير وقد اعتمده قاضي القضاة في تفضيله له وقوله صلى الله
عليه واله وسلم • لما اهدي اليه طير مشوي فقال عليه السلام •
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير وفي رواية
اخرى اللهم ادخل علي احب اهل الارض اليك فجاء علي واكل معه من ذلك
الطير ووجه الدلالة على فضله من هذا الخبر هو ان احب الخلق
الى الله والى رسوله ليس الا اكثرهم ثوابا • لا يقال ان ظاهر الخبر يدل

يدل على ان امير المؤمنين افضل من النبيين ومن الملائكة فلا يعول
عليه • لانا نقول هذا قياس فانه لما قال اللهم حرج منه النبي
عليه السلام • ولما قال ماكل منى خرج منه الملائكة وما بقي داخل
تحت العموم • ومنها خبر المواخاة فانه عليه السلام لما اخا بين الصحابة
اخاه الى نفسه ووجه دلالة هذا الخبر على فضله هو ان المواخاة
مظنة للمساواة في كل واحد منهما قايم مقام الاخر فلما كان
رسول الله افضل الخلق كان القايم مقامه افضل الخلق ايضا
بعده وهذا هو مطلوبنا • ومنها خبر الراية وهو ما روي انه عليه
السلام بعث ابا بكر الى خيبر فرجع وبعث عمر فرجع ولم يفتح على
ايديهما فبلغ ذلك رسول الله كل مبلغ فبات ليلته مهموما فلما اصبح
خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا
يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض
لها المهاجرون والانصار • فقال عليه السلام اين علي فقالوا
انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه ووجه دلالته
على فضله ما يدل عليه ظاهره من ذكر المحبة من جهة الله ومن جهة
رسوله ومن ذكر الفتح على يديه وكله مشعر بفضله وكل ما ذكرنا
لم يحصل لغيره فلهذا كان مختصا بالفضل • ومنها خبر
ذي الثدية وهو قوله صلى الله عليه يقتله خير الخلق والخليفة •
وفي حديث اخر يقتله خير هذه الامة ووجه دلالته على الفضل هو انه
اثبت انه خير الامة بعده وهذا هو المراد • ومنها خبر عايشة
قالت كنت عند رسول الله اذ اقبل امير المؤمنين فقال هذا سيد

العرب

العرب فقالت بابي وامي يا رسول الله الست سيد العرب
قال انا سيد المؤمنين وهذا سيد العرب كما ان هذه الاحاديث دالة على
فضله فالاحاديث التي ذكرناها في امامته هي دلالة ايضا على فضله •

النوع الثالث ما يدل على فضله

من جهة الاعتبار وهي امور علمية وعملية ونسبية فهذه ضروب
ثلاثة • الضرب الاول لا محالة فاذن امير المؤمنين هو الافضل
وهذا هو مطلوبنا وانما قلنا ان امير المؤمنين اعلم الصحابة فلامرين •
احدهما جلي وهو انه لا نزاع ان عليا في اصل خلقته كان في غاية
الذكاء والفطنة والاستعداد لقبول العلم وكان رسول الله
افضل الفضلاء واعلم العلماء وكان علي في غاية الحرص في طلب العلم
ورسول الله في غاية الحرص في تعليمه وارشاده واذا كان الاستاذ
في غاية الحرص والتعليم وكان التلميذ في غاية القبول
والاستعداد التلميذ لا محاله • مبلغا عظيما في العلم وهذا هو
مطلوبنا من حيث الاجمال • واما بيانها من حيث التفصيل فلوجوه
ثلاثة • اولها قوله عليه السلام اقضاكم علي والقضا يحتاج الى
البراعة في جميع العلوم كلها فلما رجحه عليهم في القضا لزم ان يكون
راجحا عليهم في جميع العلوم كلها • وثانيها قوله عليه السلام
انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد المدينة فليات من بابها •
وثالثها هو انك اذا تصفحت اصناف العلوم وانت اذا بحثت عن ذلك
وفتشت عنه وجدت الاكابر من اهل ذلك العلم والافاضل منهم

مستمدون من امير المؤمنين جميع علومهم وهو كاسهم فيها ومعتمدهم
نحو علم الاصول فان شيوخ المعتزلة يستندونه اليه ونحو علم التفسير
فان ابن عباس هو رئيس المفسرين وهو تلميذ لامير المؤمنين ونحو علم
الفقه فان له فيه اليد الطولى واجتهاده فيه لا يخفى على احد فان
له فيه الاستخراجات البديعة والمسائل الدقيقة ونحو علم النحو
فانه ماخوذ من امير المؤمنين ونحو علم الحرب وممارسة الابطال
فان احدا لم يبلغ فيه مثل مبلغه فاذن هو معلم الناس واستاذ
العالمين فثبت بما ذكرنا انه اعلم الصحابة وانما قلنا ان الاعلم
هو الافضل فلقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون وقوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا
العلم درجات

الضرب الثاني امور عملية

وحاصلها امور ثلثة اولها الايمان بالله ورسوله ولا شك ان ايمان
امير المؤمنين كان سابقا على ايمان غيره فيجب ان يكون افضل من غيره
من سائر الصحابة وانما قلنا ان ايمان امير المؤمنين كان سابقا
على غيره فلامرين اما اولا فلان انسا قد روى ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلاثا واما ثانيا فلان سلمان
روى ان رسول الله قال اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي
بن ابي طالب وثانيها الجهاد ومعلوم ان امير المؤمنين كان
اكثرهم جهادا فيجب ان يكون افضلهم وانما قلنا انه كان اكثرهم جهادا
فهذا ظاهر لا يمكن انكاره فان له عليه السلام من المقامات المحمودة
والاثار المشهودة في منازلة الاقران ومبارزة الشجعان ما ليس لغيره

[illegible]

من اكابر الصحابة يشهد لما ذكرناه السير واخبار الغزوات
كبدر والخندق وغيرهما وانما قلنا ان كل من كان اكثر
جهادا فهو افضل فلقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين
اجرا عظيما وقوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير
اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله وثالثها العبادة من
الصلاة والصيام وانواع القرب والعفافة والزهد ولقد كان اعبد
العباد وازهد الزهاد وورعه عن الدنيا اظهر من ان يكشف وقد
كان في الصحابة من الزهاد كابي ذر وسلمان وابي الدردا فلم يبلغوا
مبلغه في ذلك وكانت وصايته في العبادة لا يطيقها احد ممن كان
بعده وغير ذلك من الامور التي خصه الله تعالى بها وميزه عن
غيره

الضرب الثالث امور بدنية

ونقتصر منها على ذكر وجوه ثلثة اولها النسب العالي
ومعلوم ان اشرف الانساب هو الاقرب الى رسول الله ولقد
كان امير المؤمنين اقرب الناس الى رسول الله اما العباس فانه
وان كان عم رسول الله الا ان العباس كان اخا لعبد الله والد
رسول الله من الاب لا من الام وكان ابو طالب اخا لعبد الله من الاب والام
جميعا فلهذا قلنا انه اقرب الى رسول الله وثانيها انه لم يكن لاحد
من الصحابة اولاد كاولاده عليه السلام في الفضل والاقدار
الحسن والحسين هما ريحانتا المصطفى وسيدا شباب اهل الجنة
وهما ولدان له وهكذا العقب في سائر اولادهما كالحسن بن الحسن المثنى
وعبد الله بن الحسن ومحمد بن عبد الله وغيرهم من اولاد الحسن بن علي ثم

اولاده من اولاد الحسين نحو علي بن الحسين وجعفر الصادق وزيد بن علي
والباقر وغيرهم من اولاده فان هؤلاء قد اتفق بفضلهم كل مسلم ومعلوم
بالضرورة ان مثل هؤلاء الاولاد لم يتفق لاحد من الصحابة وفي هذا
دلالة على ان الله قد خصه من الخصال الشريفة ما لم يختص به غيره
وهذا يدل على فضله ● وثانيها القوة والشجاعة اما القوة فهي ظاهرة
ولهذا قال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن بقوة الهية
وقد قيل كانت ضربات امير المؤمنين ابكارا اذا اعتلى قد واذا اعترض
قط ● واما الشجاعة فهي بينة ايضا ولهذا قال عليه السلام
يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين ولم يكن لاحد من الصحابة
ولا غيرهم قوة كقوته ولا شجاعة كشجاعته ولهذا لا ينكره احد ومعلوم
اذ من كانت له هذه الخصال فهو افضل من غيره فهذا ما اردنا
ذكره من الوجوه الدالة على فضله على جهة الاختصار وقد ذكرنا
الوجوه الدالة على فضله على وجوه ابسط مما ذكرناه هاهنا فمن اراد
فليطالعها من كتاب التمهيد فقد ذكرناها مفصلة هنالك ● فثبت
بما ذكرنا ان امير المؤمنين افضل الخلق بعد رسول الله وهذا هو
المقصود ●

الفصل الرابع في اقامة البرهان

على امامة اولاده من بعده ● اعلم انه لا خلاف في صلاحية من قام من
اولاده للامامة وهو جامع لهذه الاوصاف التي ذكرناها ● ولهذا فان
المعتزلة متفقون على صحة امامة الحسن والحسين وزيد بن علي ومحمد بن عبد الله
واخويه ابرهيم ويحيى ابني عبد الله وغيرهم من ائمتهم ● وانما الخلاف

في الطريق

في الطريق الى الامامة هؤلاء فلنذكر الطريق الى امامة الحسنين ثم
نذكر الطريق الى امامة اولادهما من بعدهما فهذان بحثان ●

البحث الاول في بيان الطريق

الى امامة الحسنين فنقول ذهبت ائمة العترة وجماهير علماء الزيدية
الى ان الطريق الى امامة الحسنين هو النص كما كان الطريق الى
امامة ابيهما هو العقد لا غير وزعموا ان النص لو ثبت لكان طريقا الى
امامة من كان منصوصا عليه ولكن النص لا وجود له على حال
ولا سبيل الى امام منصوص عليه ● وقد ذكرنا كلامهم في العقد عندهم
وفرغنا بطلانه **ومعتمدنا** في التنصيص على امامتهما
على قوله عليه السلام الحسن والحسين امامان قاما او قعدا فهذا
نص صريح فيما نقوله ● فلنذكر تصحيح هذا الحديث ثم نذكر وجه
دلالته على امامتهما فهذان مقامان ●

المقام الاول في

تصحيح هذا الحديث ولنا في تصحيحه طريقان ● احدهما ان ندعي التواتر
فيه فانه قد ظهر واشتهر ولم يرده احد ولا ينكره وتواتره اما
من جهة كل المسلمين واما من جهة الشيعة والزيدية خاصة
فانهم ينقلون هذا الحديث نقلا متواترا فلهذا عددناه عددنا
من الاخبار المتواترة الموصلة الى العلم ● وثانيهما ان نصححه بالحجة
فنقول اجمعت الامة على صحة هذا الحديث فيجب ان يكون صحيحا
وانما قلنا ان الامة اجمعت على صحة هذا الحديث فلان الزيدية
والشيعة يحتجون به على امامتهما ● وسائر الفرق يحتجون به في فضلهما

● هو النص لانه ليس بين الحسن والحسين وبين ذلك بعد ● وذهب
● المعتزلة الى ان الطريق الى امامتهما ●

ولیس هذا اشبه اكثر وزيد وادا قبلة الامة باسرها وجب لقضا بصحته لانها قالت انا لا نسلم تلقي الامة مثل هذا الحديث فان ادعيتم فيه التواتر فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان العلم بصحته ليس كالعلم بالملوك والبلدان وغير ذلك من الامور المتواترة • وان صححتموه بالحجة فهو باطل ايضا لانه لا يلزم في كل ما كانت صحته غير معلومة ان تردّه الامة ولا تقبله فان اكثر الاخبار التي قبلوها وعملوا عليها واجتهدوا في معرفة معانيها غير مقطوع بها فعدم ردّهم لهذا الحديث لا يكون دليلا على صحته • لانا نقول هذا فاسد فان انكار ظهوره مكابرة وعناد ودعوى التواتر فيه ممكنة • قوله ليس العلم به كالعلم بوجود الملوك والبلدان قلنا لا نسلم ثم ولو سلمنا ان العلم بهذه الامور اظهر منه فكونها اظهر لا يخرجه عن ان يكون ظاهرا متواترا ولهذا فان العلم بوجود رسول الله في الدنيا اظهر من العلم بوجود شاعر من وادنه ومع ذلك فانه لا يخرجها عن كونها متواترة • قوله انه لا يلزم من عدم ردّ الامة لهذا الحديث القطع بصحته • قلنا ان الذين اعتقدوا به على الامامة اثبتوا انه اصلا عظيما مقطوعا به • والذين استدلوا على فضلهما اثبتوا انه اصلا عظيما وقرروا انه خصلة عظيمة لهما فلو كان غير صحيح لاستحال في مطرد العادة سكوتهم عن ردّه وانكاره فثبت بما ذكرناه صحة هذا الحديث والقطع به •

المقام الثاني في تقرير وجه دلالته

على امامتهما • لا شك في كونه نصا فيما نريده من اثبات الامامة لهما فلا يحتاج الى استنباط فيه ومشقة بل الامامة لهما معلومة

من طاهره • لا يقال ان معنى قوله عليه السلام ابهما امامان هو ان هما سيصيران امامين اذا عقد لهما واختارهما اهل الفضل واذا كان الامر كما قلنا بطل ان يقال ان امامتهما ثابتة بالنص وانما تكون ثابتة بالاختيار كما قلناه • لانا نقول هذا فاسد فان هذا الذي ذكرتموه عدول عن ظاهر الحديث وخروج عنه لغير دليل فلا يقبل فانا نقول الظاهر من قولنا فلان طويل انه حاصل على صفة الطول في الحال لا انه يصير طويلا في المستقبل فسقط ما تعلقوا به وصح ان امامتهما ثابتة بالنص •

البحث الثاني في بيان الطرق الى امامة

اولادهما • قد ذكرنا من قبل ان الطريق عندنا الى الامامة هو الدعوة والخروج وابطلنا كلام المعتزلة في العقد فلا وجه لتكريره ويؤيد ما ذكرناه من امر الدعوة • قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة • وقوله تعالى ومن احسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا وقال انني من المسلمين • وقوله تعالى يا قومنا اجيبوا داعي الله وامنوا به فظاهر هذه الايات يؤيد كون طريق الامامة هو الدعوة فيجب ان يكون هي المعتبرة في تعيين الامامة • لا يقال معنى الدعوة هو ان ينادي الطالب من هو اهل للامامة وهذا من احكام الامامة وكلما كان من حكم الامامة استحال ان يكون طريقا لها لانه لا يؤدي الى الدور وهذا محال • لانا نقول هذا فاسد فانا نحن جعلنا مباينته للظلمة طريقا للامامة لم نجعله من احكامها الا فيما

الى الدور كما قلتم واما نقول متى كان الطلب عقيب انعقدت امامة
ومتى قالوا فلو وجد اماما مان فى وقت واحد فايهما يكون احق بالاما
على قولكم كان جوابنا لهم من وجهين اما اولا فنقول ان علم
سبق احدهما بالدعوة كان هو الاحق بالامامة وان كانت دعوتهما
فى وقت واحد او لم نعلم التقدم منهما بطلا جميعا واستانف احدهما
الدعوة نعم حكى عن الشيخ الى على انه نقرع بينهما وهذا تعبد لكن
القرعة انما يستفاد منها تعيين الحق لمن كان مستحقا له من قبل ولما
لم يكن الاستحقاق مستقرا فافترقا واما ثانيا فمعارضتهم بالعقد
فما اوردتموه علينا فى الدعوة فهو بعينه وارد عليهم فى العقد وما
اجابوا به فهو جوابنا من غير فرق بينهما فهذا ما اردنا ذكره من
مقاصد الامامه وحقايقها وقد تم غرضنا من النظر الثانى
فى الامامه ونذكر الان ما يتعلق بالنظر الثالث وبتمامه يتم
غرضنا من الكتاب وبالله التوفيق

النظر الثالث فى لواحق الامامة

وتكملاتها اعلم ان من جمله توابع الامامه ولوازمها هو الكلام
فى الامر بالمعروف والنهى عن سائر الامور المنكرة القبيحة لان
بعض المنكرات مخصوص بالائمه وموكول اليهم فلهذا جعلنا
هذا النظر من توابع الامامه ولواحقها فاذا عرفت هذا فلنذكر
طريق وجوبها ثم نذكر الدلاله على وجوبهما ثم نردفه بتقسيمهما
ثم نذكر شروطهما ثم نذكر كيفيتهما فلما سلنا الكلام فيه على

هذه الجمله لا جرم رسمناه على تمهيد وفصول ثلثه هى وافيه بالمقصود
منه بعون الله تعالى اما التمهيد فنذكر فيه طريق وجوبهما ثم
نقيم الدلاله على كونهما واجبين فهذان مطلبان

المطلب الاول فى بيان الطريق الى وجوبهما

اعلم ان معنى قولنا فى الشى انه معروف نفيد انه اذا علم فاعله حسنه
او دل عليه ومعنى قولنا فى الشى انه منكر نفيد انه اذا عرف فاعله
قبحه او دل عليه ولهذا فانا اذا قلنا له تعالى الحسنة لا توصف بكونها
معروفه ولو قدرنا صدور القبيح من جهته لم يوصف بكونه منكرا
لما لم يكن معروفا من احوالنا فاما الامر والنهى فهما ممتنعا من باب
الاقوال ومعنى الامر طلب الفعل بقول القائل على جهة الاستعلا
مع اراده ما تناولته الصيغة ومعنى النهى هو المنع من الفعل بقول
القائل على جهة الاستعلا مع كراهة ما تناولته الصيغة وموضع
الاستقصا فى حقيقه الامر والنهى والبحث عن هذه القيود هو اصول
الفقه ومقدار الغرض قد وفيناه فاذا تمهدت هذه القاعده فاعلم
ان الامر بالمعروف متى اطلق فانه نفيد امورا ثلثه اولها القول الدال
على تحصيل المعروف وهذا الاطلاق هو السابق الى الافهام وثانيها
ان يراد به اظهار الكراهه لتركه والاخلال به وثالثها ان يراد به حمل
الغير على فعل المعروف ومنعه عن الاخلال به واما النهى عن المنكر
فانه نفيد عند الاطلاق امورا ثلثه هى على العكس مما ذكرناه فى الامر بالمعروف

اولها القول الدال على المنع من الفعل وهذا هو السابق الى الافهام
وثانيها ان يزاجره اظهار الارادة لتركه ● وثالثها ان يؤدبه حمل
الغير على ترك المنكر ومنعه عن فعله فهذه الامور يفهم عند اطلاق
قولنا امر بالمعروف او نهي عن المنكر ● فاذا تقرر ما ذكرناه فنقول
اما الطريق الى معرفتهما فلا خلاف بين العقلاء في حسنهما عقلا
وانما قلنا هذا لان العقلاء يستحسنون بعقولهم امر الغير بفعل
الواجبات والتفضلات والحث عليها ويستحسنون نهيهم عن فعل
الظلم وسائر القبائح والمنع منها وهذا شيء لا يمكن احد من العقلاء
ويعرف حسنه ولا خلاف ايضا في وجوبهما شرعا الا شيئا يحكى عن بعض
فرق الحشامية زعموا انه لا يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
الا بعد وجود الامام وهذا فاسد لا يعول عليه لانهم مسبوقون بالاجماع
وانما الخلاف في وجوبهما عقلا ● فالذي ذهب اليه الشيخ ابو علي انهما
يجبان عقلا في جميع الوجوه الا في صورة واحدة وهو انه اذا كان يلحق
الامر والناهي مضرة عظيمة ● ففي هذه الحالة لا وجه لوجوبهما عقلا
وذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة واكثر المعتزلة الى ان وجوبهما
لا يكون الا شرعا الا في صورتين ● احديهما ما لا يمكن تحرره عن المضرة الا به
وهو الحيوان يرى غيره يقتل ولدا له او اباه فانه يلزمه المنع منه عقلا
لانه يلحقه بقتله مضرة وغم ولا يمكنه التحرز عن هذه المضرة الا بالمنع
منه ● وثانيهما ان لا يتم اهتمام بغرض مكلف الا بالمنع منه فهذا يجب
عقلا ايضا وهذا كان يحاول الغير منعنا عن رد الوديعة ● فانه

لوجوبهما

يلزمنا

كفه لتتم منا تادية الواجب وهو رد الوديعة ● ففي هاتين الصورتين
يجب المنع عقلا عند ابي هاشم فاما ما عداهما فالواجب الاشرعا هذا المحصل كلام
قاضي القضاة في تقرير قول ابي هاشم ● واما الشيخ ابو الحسين
فذهب الى ان المنع يجب عن المنكر يجب عقلا ● وحاصل ما جعله حجة
على ذلك هو ان المنع عن المنكر يجري مجرى دفع الضرر عن النفس ودفع
الضرر عن النفس واجب ● وانما قلنا ان المنع عن المنكر يجري مجرى
دفع الضرر عن النفس فلان الواجب منا اذا دفع الضرر عن غيره دفعه
ذلك الغير عنه اذا وقع به فصار دفع الواجب منا للضرر عن غيره منزلة
دفعه عن نفسه ● وانما قلنا ان دفع الضرر عن النفس واجب فهذا
معلوم ضرورة لا حاجة بنا الى بيانه ● لا يقال ان دفع الضرر عن
النفس انما يجب اذا كان معلوما او مظنونا ولسنا نعلم ولا الغالب على ظنونا
انا عند دفع الضرر عن الغير فانه يدفعه عنا اذا وقع بنا فكيف
يقال انه يحل منزلته ● لانا نقول هذا فاسد فانا لا نوجب
المنع عن المنكر عن بعض نفسه فيلزم ما قلتم ● وانا نقول يجب على المكلفين
ما يجب على سبيل الكفاية فاذا ظهر هذا وقلنا انه وجوبه على الكفاية
على غالب ظنوننا انا متى منعنا الغير عن فعل المنكر فانه يتوجه
عليه منعه عنا اذا وقع بنا وهذا هو مطلوبنا ● وهذا ملخص ما ذكره
ابو الحسين واليه يشير كلام الجاحظ ●

المطلب الثاني في اقامة الادلة

على كونهما واجبين ● وقد ذكرنا من قبل خلاف الناس في طريق وجوبهما وان
منهم من يوجبهما عقلا ومنهم من يوجبهما شرعا فلنذكر ما يحتج به العقل
ونجعله على مرتبتين المرتبة الاولى في ذكر الاحتجاج لمن يوجبهما

عقلاً

واحتج الشيخ أبو علي بوجوه

ثلثة · هو ان الامر بالمعروف لطف في فعله والنهي عن المنكر
لطف في الانكفاف عنه واللطف واجب فالامر بالمعروف والنهي عن
المنكر واجب لا محالة · وانما قلنا ان الامر بالمعروف في فعله
والنهي عن المنكر لطف في الامتناع عنه فهذا ظاهر فانا نعلم
بالضرورة بعد الخبرة واستقراء العادات ان الواحد منا اذا امر بالمعروف
فانه يكون اقرب الى فعله ومتى منع عن المنكر فانه يكون اقرب الى
الانكفاف عنه وهذا لا اشكال فيه ولا نعني بكون الشيء لطفاً الا
ما ذكرنا فثبت بما ذكرناه ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لطف وانما قلنا ان اللطف واجب فقد مضى تقريره · وثانيها القول
بان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليسا واجبين من جهة العقل
يؤدي الى المحال وما يؤدي الى المحال فهو محال · فالقول بعدم
وجوبهما عقلاً محال · وانما قلنا ان القول بكونهما غير واجبين من جهة
العقل يؤدي الى المحال فلانا قد قررنا كونهما لطفاً واوضحناه فلو لم
يجب فعلهما عقلاً لكان من له فعل المفسدة لان ترك اللطف يجري مجرى
فعل المفسدة اذ لا فرق في العقول بين فعل العبد عند عدم الصلاح وبين
ترك فعل المكلف عند تركه بالواجب والعلم بما ذكرناه ضروري فثبت
بما ذكرناه ان القول بكونهما غير واجبين بالعقل يؤدي الى المحال · وانما
قلنا ان كل ما يؤدي الى المحال فهو محال · فهذا معلوم بالضرورة لانه
لو كان صحيحاً لم يؤد الى المحال · وثالثها هو ان الامتناع من المنكر

واجب

واجب فالمنع منه يجب ايضاً ان يكون واجباً وهذا هو المطلوب ·
والجامع بينهما انهما مشتركان · في ان كل واحد منهما لا يقع معه
فعل المنكر فاذا كان احدهما واجباً وجب في الاخر ايضاً ان يكون
واجباً فهذه زبدة ما عول عليه الشيخ ابو علي في نصرة هذه القاعدة ·

والاعتراض على هذه القاعدة ما حققه الشيخ

ابو هاشم والخوارزمي · وحاصل كلامهما هو ان كونهما واجبين
بالعقل لا طريق اليه وما لا طريق اليه وجب نفيه · وانما قلنا
ان وجوبهما بالعقل لا طريق اليه فلان الطريق اليه ليس الا احد امور
ثلثة كما ذكره ابو علي · اولها ان يقال ان وجوبهما بالعقل لكون
لطفاً وهذا فاسد لامرين · اما اولاً فلان الذي نقطع به هو ان كونهما
لطفاً فاما وجوب كونهما لطفاً فنحن لا نقطع به ولهذا فان حضور
مجالس الوعظ وربما يكون معيناً ابعد عن فعل القبيح ومع ذلك
فانا لا نوجبها · واما ثانياً فلانا انما نقطع بكونهما لطفاً اذا لم يعارضهما
مفسدة فاذا مع تجويز معارضة المفسدة فلا يمكن القطع بوجوبهما ·
وثانيها ان يقال ان الوجه في وجوبهما بالعقل هو اللطف
فلو لم يفعل هذا اللطف لكان استفساداً للمكلف لان ترك اللطف
بمنزلة فعل المفسدة وهذا ايضاً فاسد فلانا انما نقطع بان ترك
فعلهما مفسدة اذا علمنا كونهما لطفاً فانا اذا لم نعلم كونهما لطفاً
لم يمكن ان يقال ان ترك فعلهما مفسدة فبطل ما قالوه · وثالثها
ان يقال الوجه في وجوبهما عقلاً حملهما على الامتناع من المنكر
وهذا فاسد ايضاً فان فعل القبيح والاقدام عليه قبيح لا محالة

فالامتناع منه لا شك في وجوبه فأما منع الغير عن فعل القبيح فلم يدل
دلالة على وجوبه فلهذا ابطل القول بوجوبه فثبت بما ذكرنا
انه لا طريق الى وجوبهما عقلاً ○ وانما قلنا ان كل ما لا طريق الى ثبوته
فهو فقد من بيانه وذكرناه غير مرة ○ فهذه زبدة ما عول عليه
الخوارزمي ○ والشيخ ابو هاشم في بطلان العلم بوجوبهما عقلاً ○

المرتبة الثانية في ايراد الدلالة

على وجوبهما شرعاً ○ والمعتمد في ذلك مسالك ثلثة ○ المسلك الاول
الكتاب ونذكر في ذلك آيتين ○ الاولى قوله تعالى ○ ولتكن منكم
امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فالله
تعالى امر ان يكون فينا من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وهو
صريح في الاية والامر لا شك في كونه على الوجوب الا لدلالة الاية
الثانية ○ قوله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان
داود الى قوله كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا
يفعلون ○ والعن والذم لهم ما كان الا من اجل تركهم للنهي عن المنكر
وفي هذا دلالة على وجوبه ○ المسلك الثاني السنة فقوله صلى الله
عليه واله لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله
عليكم شراركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم ○ وقوله
عليه السلام ان العبد اذا لم يكن المنكر يكسر فحقل اعلاه
اسفله ○ وقوله صلى الله عليه لا يحل لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير
او تنتقل وعند كثير الاخبار الدالة على وجوبهما والمواظبة عليهما

المسلك الثالث

المسلك الثالث الاجماع والخلاف

من العترة والامة في وجوبهما بالقول وانما الخلاف فيما تعلق
النهي هل يجب بالضرب والحبس والقتل فزعم قوم انه لا يجب الا على الائمة
او من يلي من جهته ○ وذهب سائر العترة والشيوخ من المعتزلة الى ان
ذلك واجب على الكل والذي يخص المسائل الدينية قد ذكرناه وفيما
يخص القول فيه وذكر مسائله الفرعية مذكور في السنن من الكتب
الفقهية فهذا هو الكلام في التمهيد ونشرع في شرح الفصول
الثلاثة بمشية الله ○

الفصل الاول في ذكر التقسيمات

التي تشتملان عليها واركانهما ○ اعلم ان هذا الفصل قد اشتمل على
تقسيمات تسعة وعلى الاركان التي يشتملان عليها ونحن نذكر كل واحد
منهما بكلام يخصه فلا جرم اشتمل الكلام في هذا الفصل على بحثين ○

البحث الاول في تقسيمهما وكل

واحد منهما يختص بتقسيم يخصه فالامر يختص بتقسيم والنهي يختص
بتقسيم فهذان نوعان ○ النوع الاول ما يختص المعروف في نفسه
وله تقسيمات اربعة ○ التقسيم الاول باعتبار حكمه الى واجب
وغير واجب فالامر بالواجب واجب والامر بالنافلة نفل ○ واعلم ان
القضاة حكى في كتابه المغني ان المتقدمين من المعتزلة اطلقوا القول
القول بان الامر بالمعروف واجب من غير تقسيم واول من قسمه الى واجب
وغير واجب هو الشيخ ابو علي فقال الامر بالواجب واجب والامر بالنافلة نفل

لان الامر لا يكون الا على حال الامر المأمور فاذا كان المأمور به يجوز
الاخلال به جاز ايضا في حق الامر • لانا الذين كلف
يجوز له الاخلال بالمندوب ومع ذلك فانه يجب على الله تعالى ان يأمر
به و يريده فهلا جاز مثله في مسئلتنا فيجوز لنا الاخلال بالمندوب
ويجب علينا الامر به من غير فرق • لانا نقول عن هذا جوابان احدهما
ما قاله الشيخ ابو علي وهو ان النفل بخلاف الفرض فلا يجب على الله تعالى
ان يأمر بالنفل ولا يدل عليه ولا يكلف به واستمر على العلة التي
حكيناها وهي ان الامر لا يزيد حاله على حال المأمور به •
وثانيهما ما ذكره قاضي القضاة وحاصل كلامه هو ان الذي نوجبه
على الله تعالى هو تمييز المندوب عن الواجب والمباح لا غير لئلا
يلتبس على المكلف ما هو واجب بما هو مباح فيكون تعريضا له لاعتقاد
الجهل • فاما الامر بالمندوب والحث عليه بالقول فنحن لا نوجبه
على الله تعالى اصلا لان الامر لا يكون اعلى حالا من المأمور كما حققنا
نعم لو فرضنا كون الامر بالمندوب لطفا لبعض المكلفين وجب
على الله تعالى فعله لا محالة • وانما وجب من اجل كونه لطفا لا من اجل
كونه امرا بالنفل فافترقا • التقسيم الثاني باعتبار ما وجب
من اجل كونه طريقه الى ما يكون معروفا وطريق معرفته العقل
والى ما يكون معروفا وطريق معرفته الشرع فالذي يكون طريق معرفته
العقل هو هذه المحسنات العقلية نحو قضاء الدين ورد الامانة
وحسن التفضلات واصطناع المعروف والانصاف وتعظيم اهل
الفضائل وغير ذلك من الامور التي تكون مستند معرفة حسنها

وكونها

وكونها معروفة العقل • والذي يكون طريق معرفته الشرع
هو نحو الامر بالصلاة والزكاة والحج وسائر القرب الشرعية
فان مستند هذه الامور كلها هو تقرير الشرع ونصوصه •
التقسيم الثالث باعتبار صحة الاكراه فيها واستحالته
واعلم ان الافعال المعروفة منها ما يصح دخول الاكراه فيها
ومنها ما لا يصح دخول الاكراه فيه فالذي يمتنع دخول الاكراه فيه
منها هي افعال القلوب وهذا نحو العلم بالله تعالى والعلم بصدق
صاحب الشريعة فان الالجاء الى ترك العلم بهذين الاصلين محال
لان من حق الاكراه ان يقع على وجه يمكن التخلص منه بالفعل
او بالترك على حد وقوع الاكراه وهذا لا يمكن تأتيه في افعال
القلوب • فلهذا امتنع من وقوع الاكراه فيها • واما ما يصح
وقوع الاكراه منها فهذا نحو الاكراه على ترك الصلاة والصوم والحج
فاذا اكره على ترك هذه الامور بالقتل جاز له تركها • اما الصلاة فلقد
فهو بالاجماع ان له قطعها وابطالها لانقاذ غريق وانقاذ صبي من حرق
فاذا جاز له تركها بعد الدخول فيها لتدارك الغير فكيف لا يجوز
له تركها لتدارك نفسه • واما الصيام فاذا اكره على تركه جاز له ذلك
ايضا لانه اذا جاز له الافطار لاجل مشقة السفر والمرض فكيف لا
يجوز له لاجل مشقة الهلاك للنفس واتلاف الروح • واما الحج
فاذا جاز له تركه عند الاحصار لعذر يسير من عدو ومنعه كيف لا يجوز
له تركه لاجل سلامة النفس وحفظها • وهكذا القول في سائر العبادات
من اعمال الجوارح • التقسيم الرابع باعتبار من يختص بهذه الامور

المعروفة وهي في ذلك على نوعين • منها ما لا يقوم به إلا الأئمة ومنها
ما يقوم به الأئمة وغيرهم من الناس فالذي لا يقوم به إلا الأئمة هو
نحو الغزو وتحصين الحصون وحفظ بيضة الإسلام وإقامة الجمع
وغير ذلك مما يتولاه الأئمة ويقومون به على اختلاف فيه بين الأئمة
وفقهاء الأمة • ومنها ما يقوم به الأئمة وغيرهم وهذا نحو إصلاح
الطرقات والمساجد ونصب الحكام لفصل الحكومات والسعاة بين
الخلق ونصب القوّام على أموال الأيتام والوقف فإن لله مصرفها
الفقراء والمساجد وغيرها فهذه الأمور كلها تكون موكلة إلى نظر الإمام
إن كان ظاهراً وإلا كان المسلمون أحق بالنظر فيها ولا يحل لهم إهمالها
وإهدارها هذا القدر كاف في تقسيم الأمور المعروفة •

النوع الثاني فيما يختص المناكير

• في نفسها ولها تقسيمات كثيرة ولكنا نقتصر منها على أمور أربعة
التقسيم الأول باعتبار طريقها إلى ما يكون منكراً وطريق
العلم به العقل وإلى ما يكون منكراً وطريق العلم به الشرع •
فأما الذي يكون طريقه العقل فمنه ما يجب إنكاره كل حال ومنه
ما يجب إنكاره على حال دون حال • فالذي يجب إنكاره على كل مرتكبه
كل حال هو الظلم والكذب وسائر المقبحات العقلية والذي يجب
إنكاره في حال دون حال هو نحو رمي السهام ومداعبة الأسلحة و[illegible]
الحمام فإن كان الغرض بهذه الأمور هو التقوي على الأعداء والجهاد
واستطلاع الأخبار من الأقطار والأقاليم بتصريف الحمام جاز ذلك ولم

يتوجه

يتوجه إنكاره وإن كانت هذه الأمور لأجله في فعلها واتخاذها
الأغراض محظورة فإن ذلك لا يجوز ويجب إنكاره • وأما الذي يجب إنكاره
على مرتكبه شرعاً فمنها ما يجب على كل مكلف • ومنها ما يجب إنكاره
على مكلف دون مكلف • فأما ما يجب إنكاره على كل مكلف فهذا نحو
الزنا وأكل الربا وشرب المسكر وغير ذلك من سائر المقبحات
الشرعية فإن هذا وما أشبهه يجب إنكاره على كل من تلبس به
وأما ما يجب إنكاره على مكلف دون مكلف فهذا نحو شرب المنصف
والمثلث ونحو اللعب بالشطرنج فإن مثل هذا يحسن عند من أداه
اجتهاده إلى تحليله أو أسوغ التقليد لمن مذهبه ذلك • ويقبح عند
من أداه اجتهاده إلى تحريمه أو أسوغ التقليد لمن مذهبه ذلك •
• وهكذا القول فيما أشبه ذلك من المسائل الاجتهادية
التقسيم الثاني باعتبار حاله إلى ما يتغير حاله بالإكراه وإلى ما لا
يتغير حاله بالإكراه فالذي يتغير حاله بالإكراه على وجهين •
أحدهما يتغير حاله من التحريم إلى الإباحة وهذا نحو التلفظ بكلمة الكفر
فإن مثل هذا يجوز إظهاره بالتلفظ ويحسن منه ذلك ولا خلاف أن ترك
إظهار ذلك أفضل والثبوت على الدين وأن إظهار مثل هذا معدود
في الرخصة والذي يحسن تحمل القتل لأجله هو ما يكون كذباً على الله
وعلى رسوله أو يكون تكذيباً لله ولرسوله • فأما ما عدا ذلك نحو الإكراه
على شرب الخمر وأكل الميتة فإنه لا يحسن تحمل القتل لأجله ويجب عليه
فعل ما أكره عليه فهذا ما يتغير حاله من التحريم إلى الإباحة والحسن •
وثانيهما ما يتغير حاله من التحريم إلى الوجوب وهذا نحو أكل الميتة وشرب

الخمر وما جرى مجراه فان هذه الامور يجب فعلها عند الاكراه كما يلزم
فعلها عند الضرورة كمن يخاف الهلاك عند المخمصة فيتناول من الميتة
ما يسد رمقه وكمن يغص بلقمة فيسوغها بجرعة من خمر فاذا جاز
اباحتها لهذه الضرورة جاز اباحتها عند الاكراه • واما ما لا يتغير حكمه
بالاكراه فنحو القتل وقطع العضو فان هذا وما اشبهه مما لا يجوز
دخول الاكراه فيه بل الواجب عليه الكف عن ذلك وان قدر انه لو
انه خلص نفسه من القتل بقتل الغير لم يكن في الحقيقة مخلصا
لها لانه استحق عذاب الله نعوذ بالله منه اعظم مما فر منه وهو
القتل ونصير لهذا الاكراه بمنزلة ان يخوف بالقتل على كل حال •
في كونها محرمة نزلت به فيلزم الا يعدل عن الواجب المحتاج
دفعها • لايقاف فيجب على هذا اذا اكره على تناول مال
الغير ظلما الا يحل له ذلك لانه ظلم للغير وقد عرفنا خلاف ذلك •
لانا نقول هكذا نقول فانه انما يخرج عن كونه ظلما ما صيانة
وطيه نفسه لكن الشرع قد ورد بجواز بذلك وان الانسان عند
الضرورة يجوز له تناول مال غيره بغير رضاه لاستبقاء نفسه
عن التهلكة فصار الشرع قد اذن له في ذلك فخرج عن كونه ظلما •
التقسيم الثالث باعتبار موقعه الى ما يكون المنكر مختصا
وقوعه بالواحد منا والى ما يكون متعديا الى غيره فاما ما يكون مختصا
بالواحد منا فينقسم الى ما يقع به اعتداد فالذي يقع به الاعتداد
كان يكون الواحد لا يمكنه الاخلال بستر عورته فمعصيته
واما ما لا يقع به اعتداد فنحو ان يتناول انسان من الحد ما يدع

فان مثل هذا لا يقع به اعتداد في العادة • واما ما يكون متعديا غيره
فنحو ما يقع من المناكير التي تتعلق بغيره فهذه الامور كلها يجب النهي
عنها لكن منها ما يجب النهي عنه عقلا وشرعا • وبعضها لا
يتعلق به النهي الا شرعا وهي ظاهرة • التقسيم الرابع باعتبار من
يتعلق به النهي عن هذه المناكير وهي في ذلك على وجهين • منها
ما لا يتعلق بالانكار له الا الائمة وهذا نحو انكار الزنا بالحد عليه
وانكار السرقة بالقطع وهكذا القول في سائر المناكير التي شرع
فيها الحدود فان انكار هذه الامور باقامة الحدود على مرتكبيها
موكل الى الائمة على اختلاف في ذلك • ومنها ما لا يتعلق بالائمة
كسائر المنكرات • فهذا ما اردنا ذكره من تقسيم المناكير
والامور المعروفة •

البحث الثاني في اركانهما وهي

وهي الامر والناهي ثم المامور والمنهي • ثم المامور به
والمنهي عنه ثم نفس الامر والنهي فهذه اركان اربعة لا بد من بيان
كل واحد منها •

الركن الاول

الامر والناهي • واعلم
انا نريد بالامر والناهي هو كل بالغ عاقل ذكر حر مسلم
فهذا الركن قد اشتمل على هذه الروابط فلا بد من كشفها وهي خمس
الاولى ان يكون بالغا وانما اعتبرنا ان يكون بالغا لنحترز به عن الصبيان
لانهم لا قوة لهم على هذه الامور وتمييزها ويضعفون عن حملها • الثانية
ان يكون عاقلا لنحترز به عن المجانين فانهم لا يمكنهم القيام بهذه
الامور ولهذا لولا انه معصية في حقهم في اموالهم ونفوسهم فكيف يكون
لهم ولاية على غيرهم هذا محال • الثالثة ان يكون ذكرا لنحترز به عن النساء

وانما منعناهن عن القيام بهذا الامرين • اما اولاً فلان عقولهن اقرب
الى الضعف والهوان واخلاقهن اميل الى العجز • واما ثانياً فلان هذا
مخالف لما فهم من مقصود الشرع في حقهن فان الشرع لم يجعل لهن ولاية
على نفوسهن فضلاً عن ان يكون لهن ولاية على هذه الامور العظيمة •
الرابعة ان يكون حرا وحريته عن العبيد واما امتنع ذلك في حقهم
لامرين • اما اولاً فلان احوالهم مستحقرة وابدانهم مبذولة عند الخلق
وهذه الامور من آثار رفيعة في نظر الشرع فلهذا لم يكونوا اهلاً للقيام
بها • الخامسة ان يكون مسلماً وتحرزنا به عن الكفار • وانما
امتنع ذلك في حقهم لامرين • اما اولاً فلان الحسبة انما هي ولاية
للمؤمنين والخطاب لهم دون الكفار • واما ثانياً فلانهم مصرون
على اعظم المنكرات وهو الكفر فكيف ساغ منهم انكار المنكر
مع اصرارهم على ما هو اعظم منه • وقد يمكن الجواز [illegible] انه لا يمتنع
من الكفار انكار المنكرات اما العقليات فظاهرة • واما الشرعيات
فيشترط ان يقدموا الايمان على ذلك • فاما الفساق من امراء الظلمة واهل
الجور فشرط ان يكون لهم تغيير هذه المنكرات واذا انها حاصلة
في وقتنا هذا لعموم البلوى بالظلمة وكثرتهم وعموم البلوى بكثرة المنكرات
من اهل الفجور فلا بد من كفهم عن ذلك ومنعهم عن وقوعها فاذا كان لا
يمكن الا بامامة الظلمة وقوة شوكتهم جاز ذلك لما ذكرناه • نعم
لو لم يمكن الانكفاف عن المنكر الا بالقتل والقتال فهل يكون ذلك
لسلطه فيه نظر • والجواب ليس لهم ذلك لان القتال في مثل هذا يجري
مجرى الحد والحدود كلها موكولة الى الائمة كما قررناه •

الركن الثاني

في المأمور المنهي وهو كل بالغ عاقل ممكنا من منعه عن القبيح وحمله
على فعل المعروف ويستثنى عن هذه الرابطة امران احدهما الصبيان
فانهم يمنعون عن الاضرار بالخلق والفساد في الارض ولو انتهى الحال
في ذلك الى قتلهم وقتالهم وهكذا [illegible] فيما يتعاطونه من المقبحات
العقلية • فاما القبائح الشرعية كلبس الديباج وشرب الخمر فانهم
يمنعون عن هذه الامور بالضرب والحبس دون القتل احتياطاً • وثانيهما
الكفار من اهل الذمة كاليهود والنصارى فان هؤلاء قد ورد الشرع
بتقريرهم على هذه المنكرات لمصالحه لاجل تمسكهم بالكتب السالفة
وتعلقهم بالشرائع من جهة الانبياء ومن اجل الرفق بهم لاسعاد والتحقق
عن نصيحة ومعرفة • وهو الامور

الركن الثالث

والمنهي عنه وهو كل فعل قبيح امكننا منعه عنهم او فعل واجب
تمكنا من حمله عليه ويستثنى عن هذا امر واحد وهو ما وقع
خلاف فيها بين علماء الامة في تحريمها وتحليلها فان انكار هذه الامور
مشروط بان يكون عنده من تحته قبح فاما اذا كان يرى تحليله فلا يجب
لانكاره عليه لاجل ما وقع فيه من الخلاف •

الركن الرابع

نفس الامر والنهي لا بد في الامر من كونه على جهة الاستعلاء وارادة المأمور
ولا بد من الاستعلاء في النهي ايضاً وكراهية منهيه كما قدمنا شرحه وهذا
البحث في الامر والنهي يتعلق بمقاصد اصول الفقه فهذه جملة
اركان الامر والنهي •

الفصل الثاني في ذكر الشروط

في المأمور

في حسنهما ووجوبهما • فلنذكر شرايط حسنهما ثم نذكر
شرايط وجوبهما ثم نردفه بالكلام فيما يتعلق بالانكار فهذه انواع
ثلثة •

النوع الاول في بيان شرايط حسنهما وهي

شروط خمسة • الشرط الاول
ان يكون الشيء الذي يأمر به حسنًا في نفسه وان يكون الفعل الذي ينهى
عنه قبيحًا في نفسه • وانما وجب اعتبار هذا الشرط لامرين • اما
اولا فلان الامر لا يكون امرًا الا بارادة المامور به والنهي
لا يكون نهيًا الا بكراهة المنهي عنه فاذا لم يكن عالمًا بحسن المامور
لم يحسن منه ارادته واذا لم يكن عالمًا بقبحه لم يحسن منه كراهته •
واما ثانيًا فلانه متى جوز كونه قبيحًا لم يحسن الامر به ومتى جوز كونه حسنًا
لم يحسن النهي عنه فاذن لا بد من العلم بحاله من كونه حسنًا او قبيحًا ليحسن الامر
والنهي عنه كما ذكرناه • الشرط الثاني ان يكون عالمًا بحسن المامور به
وان يكون الناهي عالمًا بقبح المنهي عنه وانما وجب اعتبار هذا الشرط
لانه اذا لم يحصل له العلم بكونه حسنًا فلا وجه للامر به ومتى لم يحصل
له العلم بكونه قبيحًا فلا وجه للنهي عنه والفرق بين هذا الشرط وبين
الشرط الاول هو ان الاول كلام في ان المعروف لا بد من كونه حسنًا
في نفسه وان المنهي عنه لا بد من كونه قبيحًا في نفسه • والثاني كلام
في انه لا بد من اعتبار علم الآمر بالحسن وعلم الناهي بالقبح وظهر الفرق
بينهما • الشرط الثالث الا يكون ما يامر به من المعروف واقعًا
واقعًا والا يكون ما ينهى عنه من المنكر واقعًا ايضًا • وانما وجبت
اعتبار هذه الشريطة لانه متى كان المنهي عنه واقعًا استحال

دفعه

دفعه لان دفع الحاصل محال • ومتى كان المعروف واقعًا
استحال الامر به لان تحصيل الحاصل محال فلهذا وجب اشتراط عدم
وقوعهما • الشرط الرابع الا يعلم المنكر ولا يغلب على ظنه انه
ان انكر هذا المنكر فعله المنكر عليه وزاد عليه في المنكر فان
يعلم انه ان انكر عليه الزنا وشرب الخمر فانه يزيد ويكفر فمتى كان تعلم
ذلك او يغلب على ظنه ما ذكرنا قبح النهي فصار مفسدة قبيحة لان
من حق الحسن ان يكون فيه غرض ويكون متعريًا عن سائر وجوه القبح
لا محاله • وهذا لم يعر عن جهة المفسدة العظيمة • فلهذا كان
قبيحًا • الشرط الخامس ان يعلم او يغلب على ظنه ان لامره ونهيه
تاثيرًا • واعلم ان هذا الشرط مما وقع فيه خلاف بين الشيوخ فقد اتفقوا
على انه اذا لم يعلم ولم يغلب على ظنه ان لامره ونهيه تاثيرًا فانه لا يجب
الامر والنهي • واختلفوا بعد ذلك هل يحسن ام لا فمنهم من ذهب الى انه يحسن
الامر والنهي وان لم يحصل لاحد منهما انه استبعد العبث الى الذي مع علمه
بانه لا يقبل فاذا كان هذا حسنًا فهكذا القول في مسئلتنا •
ومنهم من ذهب الى ان مثل هذا لا يحسن لان الغرض بهذا الانكار
اما ان يكون هو تعريف كونه منكرًا او يكون الغرض به هو الا يقع
المنكر فان كان الغرض تعريف كونه منكرًا فهذا حاصل لان كونه
منكرًا معلوم لا محاله لا يحتاج الى تعريف وان كان الغرض هو الا
يقع المنكر فهذا مفقود في مسئلتنا • فاما قاضي القضاة عبد الجبار
فقد اختلف كلامه في ذلك فذكر في تعليق المحيط ان هذا الشرط معتبر
في الحسن والوجوب جميعًا فاذا لم يغلب على ظنه ان لقوله تاثيرًا صار في حكم

الفاسق فلا يكون حسنا ولا واجبا • وفرق بين هذا وبين استدعاء الغير الى الدين مع غلبة الظن بانه لا يقبل وقال ان في الاستدعاء يحسن وان لم يقبل لاجل جواز تحري التعريف وازاحة العلة حتى تعم الحجة على من تستدعيه الى الدين لان الغرض فيما يرجع الى الاستدعاء ليس الا التمكين دون حصول ذلك الفعل والغرض بالنهي عن المنكر هو الا يقع المنكر دون غيره واذا لم يحصل بهذا الغرض كان عبثا فافترقا • وذكر في كتابه المغني ان هذا الشرط معتبر في الوجوب لا في الحسن فان الانكار يحسن وان غلب على ظنه انه لا يقبل وقال ان غلبة الظن شرط في الوجوب لا في الحسن • والمختار عندنا ما ذكره في المغني لامرين • اما اولا فلان النهي عن المنكر بمنزلة دفع المضرة عنه فلهذا كان حسنا فاذا كان فيه هذا الغرض وقد تعرى عن وجوه القبح وجب القضاء بحسنه وان غلب على ظنه عدم قبوله • واما الوجوب فمن جهة الشرع وقد انعقد الاجماع على انه لا يجب النهي شرعا الا اذا غلب على ظنه قبوله لان وجه الحسن مخالف لوجه الوجوب لما حققناه • واما ثانيا فلان في هذا الانكار اعزازا للدين والجهاد المشتمل عليه ما كان المنكر وهذا الغرض حاصل سواء قبل او لم يقبل فلهذا كان الانكار حسنا فهذه جملة الشرائط المعتبرة في الحسن •

النوع الثاني

في ذكر الشرائط المعتبرة في الوجوب فاعلم ان جميع ما قدمناه في شرائط الحسن هي بعينها شرط في الوجوب لان من حق الواجب الا يكون واجبا حتى يكون حسنا لكن الوجوب مختص بشرائط • الشرط الاول ان يغلب على ظن الامر عدم وقوع المعروف وهذا كان يتركه

لاسيما

لاسيما بالصلاة وقد ضاق وقرب فوات الوقت فيها ويكون بذاته مستمرا على الاكل وقد قرب طلوع الفجر فانه والحال هذه يتوجه عليه الامر بالمعروف ويجب عليه ويكون تغلب على ظنه وقوع المنكر كان يرى الالات مهياة لشرب الخمر ويكون يراه قد اعد المكيال والميزان للزيادة على ما جرت به العادة في الاسواق ويكون يراه يختلف الى البيوت المتهمة بالريبة فان مثل هذه الاحوال تغلب على الظن وقوع المنكر ولهذا قلنا بوجوب التمكين في هذه الاحوال لان الغرض بالامر بالمعروف هو وقوعه والغرض بالنهي عن المنكر هو الا يقع فاذا انتهى الحال الى هذه الحالة توجه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجب والا كان الغرض بهما فائتا فاذا لم يغلب الظن بهذه الامور سقط الوجوب لا محالة لان غلبة الظن معتبرة في توجه الوجوب • **نعم** قد يحسن في ذلك لا على وجه الانكار بل على طريقة الوعظ والنصح لما اجبه • الشرط الثاني ان تغلب على ظنه حصول ضرر عظيم اما بقتله واما بقطع عضو من اعضائه واما بان يجرحه جرحا عظيما او يضربه فمتى غلب على ظنه حصول هذا الضرر سقط الوجوب وهذا الشرط يفتقر الى تفصيل وحاصله ان يقول ليس يخلو حال هذا الناهي اما ان تغلب على ظنه ان المنكر عليه يفعل المنكر لا محالة ويوصل اليه هذا الضرر العظيم اولا فان كان الامر هكذا لم يحسن النهي ولا يجب لانه لم يقع به غرض وفيه وقوع هذه المفسدة • وان كان تغلب على ظن الناهي انه يترك المنكر لكنه يوصل اليه هذه المضرة العظيمة • فانه ينظر فيه فان كان ما تركه اهون مما يفعله من المضرة كان يترك شرب الخمر ويقتله فقد قال الشيوخ ان مثل هذا الا

يقبح لما فيه من المفسدة العظيمة لان كل واحد من هذين الامرين وان
كان كبيرا فسقا لكن القتل اعظم في نظر الشرع واكثر حرمة
وان كان ما يتركه اعظم مما يفعله نحو ان يترك فعلا هو كفر واريد
لكنه بعد له فاتفق الشيوخ على سقوط الوجوب في هذه الحالة لانه تعالى
اباح لنا التلفظ بكلمة الكفر في حال الاكراه خوفا على نفوسنا من القتل
فلان يبيح لنا ان نترك غيرنا يفعل الكفر خوفا على انفسنا اولى واحرى
نعم اذا كان الوجوب ساقطا فهل يبقى الحسن ام لا فيه خلاف
فذهب الشيخ ابو الحسين الى ان الحسن باق وحجته على هذا هو ان في
تحمله اعزاز الدين وهو الصبر على القتل وازهاق الروح لاجل الترك
للمنكر كما ان الصبر على القتل وترك التلفظ بكلمة الكفر يكون حسنا
فكذى ما نحن فيه وذهب قاضي القضاة الى ان مثل هذا الانكار يقبح لما
فيه من المفسدة وزعم انه مخالف للتلفظ بكلمة الكفر اذ لا اعزاز
للدين فيه بخلاف الصبر عن التلفظ بالكفر فان اعزاز الدين فيه ظاهر
فافترقا والحق ما ذكره الشيخ ابو الحسين لانهما سيان في اعزاز
الدين فاذا احسن تحمل الصبر على القتل في احدهما حسن في الاخر من غير فرق
بينهما الشرط الثالث هو ان يغلب على ظنه ان لا يوخذ منه مال او شيء
ان يكون الاحتساب كاعتباره الذي من في الاضرار بالنفس فان كان المال
الماخوذ يسيرا لم يسقط الوجوب وان كان عظيما سقط الوجوب وهل يبقى
الحسن ام لا فنقول ان كان ما يتركه عظيما نحو القتل والفساد في الارض
وما يوخذ منه من المال يسير في مقابلته حسن الانكار لا محالة لان المال
وان كان عظيما لكنه يستحقر بالاضافة الى الكف عن هذه المفسدة

لنعلم

العظيمة وان كان ما يتركه كفرا وما يوخذ منه من المال عظيم يجحف
بحاله ويودي الى تلفه فعلى كلام ابي الحسين يحسن وعلى كلام قاضي القضاة
يقبح والحجة على المذهبين ما تقدم فهذا هو الكلام في شرايط الوجوب
وبعضها يدخل في بعض فان ما تعلق بالضرر في النفس وما يتعلق
بالضرر باخذ المال كله من باب المفسدة وان كان بعضها يتعلق
بالنفس وبعضها بالمال لكن ما ذكرناه اكثر تحقيقا واظهر تخصيصا
وكان اولى **تنبيه** اعلم انا قد ذكرنا فيما سلف ان الطريق
الى وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشرع وافسدنا
كلام من يزعم ان طريق وجوبهما هو العقل بما فيه مقنع وكفاية فلا فائدة
في تكريره **فاما ما زعمه الشيخ ابو علي من ان القول**
بعدم وجوبهما عقلا يقتضي اباحة المنكر وقد تقرر ان الراضي
اذا لم ينكر المنكر مع تمكنه من انكاره فانه يكون في الحكم كمن اباحه
فهو فاسد لامرين اما اولا فلان معنى الاباحة هو قول القايل لغيره
افعل هذا ولا حرج عليك في فعله وما جرى مجراه في افادة هذه
الفايدة ونحن نعلم بالضرورة ان تارك انكار المنكر لا يشعر بهذه الفايدة
ولا يدل عليها فكيف يقال ان تركه للانكار يجري مجرى الاباحة
واما ثانيا فلانه لو كان القول بعدم وجوبه عقلا يقتضي اباحته للزم
في القديم تعالى اذا لم يمنع من المنكر ان يكون في حكم المبيح له وهذا
فاسد لا يقال انا اوجبنا الانكار عقلا لانه لو لم ينكره لاوهم
كونه راضيا بوقوعه فلهذا اوجبنا انكاره عقلا لئلا يوهم الرضا به
وهو قبيح لانا نقول هذا فاسد فانا نعلم بالضرورة كون الواجب

كان كما لو وقع المنكر وان لم يكن فاعلاً لهذا الانكار فمن اين يكون
كونه ذا اصابة فيبطل ما زعمه ابو علي وصح ما قررناه من قبل فهذا ملخص
ما ذكره قاضي القضاة في ابطال كلام الشيخ ابي علي

النوع الثالث فيما يتعلق بالاكراه

اعلم ان الكلام في الاكراه واسع ويشتمل على مسائل كثيرة ولكنا نذكر ما
يليق بغرض هذا الكتاب على جهة الاختصار فنذكر اولاً اسباب الاكراه
ثم نذكر ثانياً ما يتعلق بالمكره ثم نذكر شروط الاكراه ثم نردفه بالكلام
فيما يسمى اكراهاً وما لا يسمى فهذه اركان اربعة

الركن الاول

في ذكر اسباب الاكراه اعلم ان السبب المبيح للاقدام على
الامور المحرمة كالنطق بكلمة الكفر واكل الميتة وشرب المسكر وسائر الامور
المحرمة انما هو الخوف من القتل والتلف وما يؤدي اليهما سواء ادى اليه
بواسطة او بوسائط او من غير واسطة فمتى خوف الواحد منا بما ذكرناه
فمن علم وقوعه من جهته او تغلب على ظنه فانه يصير مكرهاً لا محالة كما سنحققه
في احوال المكره فاما اذا خوف بالامور التي لا يخاف منها التلف وهذا
نحو الضرب القليل او الكثير الذي لا يخشى منه التلف او اخذ المال الذي
لا يخشى باخذه تلف على نفسه بعدمه او يقطع عضو من اعضائه التي لا يخشى منه
السراية الى الروح فان هذه الامور وما اشبهها لا يكون اكراهاً ولا يعد
مكرهاً لاجلها ولا يباح هذه الامور المحرمة لاجلها ومعتمدنا في الدلالة
على تقرير هذه القاعدة امران احدهما ان الله تعالى اباح التلفظ بكلمة
الكفر في قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانها نزلت في

عمار وابيه ياسر لما خوفا بالقتل فصبر ياسر على الدين وتلفظ بها عمار
فقتل ياسر وسلم عمار ولم تكن اباحتها الا لاجل الخوف على النفس
وهذا ادل على ما قلناه وثانيهما هو ان هذه الامور من اكل الميتة
وشرب الخمر وسائر الامور المحرمة معلوم بالضرورة تحريمها من جهة
الشرع فلا يمكن الاقدام على اباحتها الا بدليل شرعي وقد تقرر
بالاجماع ان عند الخوف على النفس بالقتل والاتلاف يحل فعل هذه
الامور المحرمة ولم يدل على ما سواه دليل من جهة الشرع واذا كان
الامر كما قلناه وجب ان يكون باقياً على اصل المنع والحظر
لا يقال ان من الفقهاء من زعم ان الاكراه قد يكون بخوف قطع عضو
من اعضائه وبعض من ابعاضه وان لم يكن موجباً الى تلف النفس ويكون
في حكم ما يؤدي الى تلف النفس كما حكي عن اهل العراق وغيرهم من الفقهاء
وهكذا فان من الناس من يجوز تناول الامور المحرمة لاجل التداوي فيمن
هذه الامور المحرمة وان لم يكن خائفاً على نفسه تلفاً فكيف يقال
بان الاكراه لا يكون الا عند الخوف على النفس من التلف كما زعمتم
لانا نقول اما ما حكي عن اهل العراق وغيرهم من الفقهاء فهو فاسد
اذ لا دليل عليه من جهة الشرع ولانا لو جوزنا ذلك في قطع العضو الذي
لا يؤدي الى تلف النفس لجوزنا ذلك في كل مضرة حتى يؤدي الى ان يكون
مكرهاً في قطع شحمة الاذن وبعض الانامل وحبس ساعة وتناولهم
غصباً من ماله وهذا افراط لا قائل به واما ما حكي من تناول الامور المحرمة
لاجل التداوي فمن اباحه جوزه لاجل الخوف على النفس وهذا موافق لما ذكرنا
ومن حظره فهو فاسد وهم يحتجون بما قدمناه ويؤيد ما ذكرنا

ان الاكراه يحل منزلة الضرورة ومعلوم ان الضرورة لم تبح الميتة
الا عند الخوف على النفس من التلف فهكذا يكون حكم الاكراه لانهما سيان
في اباحة ما كان محرما •

الركن الثاني في بيان

ما يتعلق بالكلام في المكره

اعلم ان المعتبر في هذا الباب هو بان يحصل المكره خائفا على نفسه
من القتل ولن يكون على ما ذكرناه الا بان يكون المكره الجائر قادرا على
انفاذ ما توعده به ولا يجد المكره سبيلا الى التخلص عما توعده به فمتى
كانت الحال على هذه الصفة كان مكرها لا محالة وسواء كان المكره
سلطانا ظالما او لصا او غاصبا او غير ذلك لان اختلاف احوالهم لا يوجب
تغير اعتبار ما ذكرناه من انفاذ ما توعده به والقدرة عليه • واما اذا
لم يكن المكره قادرا على انفاذ ما توعده به او وجد المكره سبيلا الى
التخلص عن ذلك فانه لا يكون مكرها لا يقال اليس قد امر بعض الفقهاء
ان مخالفة امر السلطان الجائر يكون اكراها وساغ لاجله الامور المحرمة
التي ذكرناها او لم يعتبر شيئا اخر • لانا نقول انه انما يعد اكراها
اذا علم المكره ان مخالفة امره سببا لتلف النفس فعند هذا يكون اكراها
فاما اذا لم يعلم ما ذكرناه فانه لا يكون مكرها بنوع من الانواع مطلقا الا اذا كان
الحال ما ذكرناه • فحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا ان المكره لا يكون مكرها الا عند
امرين • احدهما ان يكون قادرا على انفاذ ما توعد به • وثانيهما ان يكون المتوعد
به التلف للنفس لا غير فهذا ما اردنا ذكره فيما يتعلق بالمكره الحامل •

الركن الثالث في بيان شروط الاكراه

اعلم

اعلم ان الاكراه لا بد من ان يكون جامعا لشرائط حتى يصح ان يكون مؤثرا
في تغير الحكم لاجلها • وذلك امور ثلاثة • الشرط الاول ان يكون مفضيا
لخوف على النفس فاما اذا لم يكن مؤديا الى قتل النفس او ما يكون مفضيا
الى تلفها فلا وجه للاكراه كما قررنا شرحه • الشرط الثاني الامكان من
الخلاص مما يخافه الا بفعل ما اكره عليه فاما اذا كان يمكنه التخلص عما يخافه
بأي وجه كان فانه لا يكون مكرها • الشرط الثالث ان يكون
الذي اكره عليه مما يسوغ له بالاكراه والضرورة فاما اذا كان مما
لا يسوغ له بالاكراه والضرورة فانه لا معنى للاكراه كما نحققه
من بعد بمشيئة الله تعالى • فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلاث
لم يمنع كونه مكرها فيجوز له عند الاكراه من الفعل والترك ما كان يمتنع
جوازه لولا الاكراه ويزول عنه الاثم ولولا الاكراه كان الاثم حاصلا
لا محالة • لا يقال هل تفرقون في الواجب منا بين ما نفعله لاجل
الضرورة وبين ما نفعله لاجل الاكراه او تجعلون حالهما في ذلك مستويا
فلا يكون تفرقة بينهما • لانا نقول بل التفرقة بينهما حاصلة
فان ما يتناوله لاجل الضرورة كأكل الميتة فانه يجب عليه تناولها
لاجل الضرورة لان الشرع قد عرفنا حسنه برفع الحرج عن فعله ونفى
الاثم عليه وعرفنا بالعقل وجوبه لانه دفع للضرر عن النفس
وما هذا حاله فهو واجب • فاما التلفظ بكلمة الكفر عند الاكراه والخوف
من القتل فهو حسن ليس واجبا ووجه حسنه كونه تداركا للنفس عن القتل
وورد الشرع بان الكف عنه افضل لما فيه من اعزاز الدين فلهذا لم يكن واجبا
وليس هكذا حال تناول الميتة فان الكف عنها ليس فيه اعزاز للدين فلهذا

كان تناولها واجبًا عند الضرورة فافترقا من هذا الوجه

الركن الرابع فيما يحله الإكراه

وما لا يحله. وقد ذكرنا فيما سبق أن أفعال القلوب لا يصح دخول الإكراه فيها فلا وجه لإعادته. فإذا عرفت هذا فاعلم أن الأفعال التي يصح دخول الإكراه فيها هي على ثلاثة أضرب. أما الضرب الأول منها فينتقل حاله بالإكراه عن التحريم إلى الوجوب وهذا نحو ما ذكرناه من أكل الميتة وشرب الخمر. ثم هذا على وجهين أحدهما أن يكون مكرهًا على الفعل كالذي ذكرناه من أكل الميتة وشرب الأشياء النجسة. وثانيهما أن يكون مكرهًا على الترك وهذا نحو أن يكون مكرهًا على ترك الصلاة وترك الصوم فهذه الأمور كلها سواء كانت تروكًا أو أفعالًا فإنه يجب عليه امتثال ما أكره عليه من فعل أو ترك لأجل تدارك النفس عن القتل. ولا يجوز له التساهل لأن حفظ المهجة أهم في مقصود الشرع ونظره من الملابسة لهذه الأمور فلهذا وجب حفظ النفس والإقدام عليها لما ذكرناه. الضرب الثاني منها ينتقل عن التحريم إلى الإباحة والرخصة وهذا نحو إظهار كلمة الكفر ولا خلاف أن ترك إظهار ذلك أفضل من فعله وإن فعله يجري مجرى الرخصة ثم لا فرق في ذلك في إظهار كلمة الكفر أن يكون تكذيبًا لله تعالى أو تكذيبًا لرسوله فيما جاء به وما جرى مجراه فإن تحمل القتل أفضل من إظهارها لما وصفناه. فأما ما عدا ذلك فإن عند الشيوخ أنه لا يجب تحمل القتل لأجله ويعتبرون في ذلك إعزاز الدين ولهذا فإن عندهم أن سلطانًا ظالمًا لو أكره الناس على شرب الخمر وخافوا التهم

لو لم يشربونه لقتلهم فإن الواجب عليهم الشرب ولا يحسن عندهم تحمل القتل إذ ليس في الامتناع عن شرب الخمر ما يكون إعزازًا للدين فلهذا افترق الحال بين الإكراه على شرب الخمر وبين الإكراه على التلفظ بكلمة الكفر من هذا الوجه. **نعم** إذا سوغنا إجراءها على اللسان لأجل الإكراه فيكون إطلاقها ولحنًا أو لا على اللسان وقد اختلف العلماء في ذلك. فقال بعضهم يجوز له أن يتكلم بها على وجه يكون كاذبًا فيه وأن مثل ذلك يخرج في هذه الحالة ويرتفع عنه الإثم. وهذا فاسد فإنا قد قررنا فيما سبق في التقبيح والتحسين أن الكذب إنما يقبح لكونه كذبًا لا غير ولا يؤثر في ذلك اختلاف المنافع والمضار في الأحوال والدفع به ولو حسن الكذب لمكان الإكراه لكان قد حسن لأجل دفع الضرر ولو كان كذلك لكان لا يمتنع أن يتعبد الله بالكذب إذا كان فيه لطف لمن اللطف يتضمن دفع الضرر في باب الدين فإن حسن الكذب لما كان دفع الضرر العاجل جاز تحسينه لمكان دفع الضرر الآجل وهو العقاب ولو حسن من الله أن يتعبد به لحسن منه أن يفعله ولو حسن منه فعله لأدى إلى بطلان الثقة بأخباره وهذا محال. وحكى قاضي القضاة في كتابه المغني عن الشيخين أبي الهذيل وأبي علي أنه لا يحسن منه الكذب في هذه الحالة إلا أن يكون ممن لا يمكنه التعريض فإنه يحسن منه ويجوز له ذلك. والحق عندنا ما ذكره قاضي القضاة وهو أنه لا يحسن إجراء هذه اللفظة إلا بالتعريض لأن الإكراه لا يتعلق بكونه كذبًا وإنما يتعلق بإيجاد هذه الصيغة فقط فلهذا قلنا إنه لا بد من التعريض ولا يجوز إطلاقها مع اعتقاد مضمونها لما ذكرناه. الضرب الثالث وهو ما لا يؤثر فيه الإكراه وهذا

نحو ان يكره على قتل الغير فمن اكره على قتل الغير فان الواجب عليه الكف
عن قتله وان قتل دونه ويصير هذا الاكراه في حقه امتثالا له ان يخوف
بالقتل من غير اكراه في كونه محرما له فيلزمه الا يعدل عن الواجب
لاجل عزم المحرم لانه انما يخلص نفسه مما يخافه بقتل الغير لم يكن
في الحقيقة مخلصا لها لان ما يلحقه من المشقة باستحقاق النار
اعظم مما يستحقه من مشقة القتل وظلم الغير له بالاكراه لا يكون
محللا له ظلم غيره بالقتل ولو حل ذلك لاجل الاكراه يحل للمضطر في
المخمصة ان يأكل غيره وهذا محال فيحصل من مجموع ما ذكرنا ان
الغير لا يبيحه الاكراه ●

نعم ربما وقع الخلاف

في صور هل يدخلها الاكراه ام لا ● الصورة الاولى القذف زعم بعضهم
ان القذف مما لا يبيحه الاكراه كالقتل للغير فانهما سيان في
كونهما ظلما للغير فلهذا لا يبيحهما الاكراه ● وذهب آخرون
الى جوازه والحق عندنا انه مما يبيحه الاكراه لانه ليس الا مع جملة من
التلفظ بكلمة الكفر فاذا سوغنا الاكراه واباحها كان مثله في القذف
من غير فرق ● لكنه انما يفعله على جهة التعريض والكناية دفعا
للخوف ولا يجعل القصد الى وجه الكذب بالقذف فان في التعريض له
مندوحة عن ارتكاب الكذب ● لا يقال ان القذف يكون
ظلما للمقذوف وما هذا حاله فانه لا يبيحه الاكراه ● لانا نقول
هذا فاسد فانه اذا كان واقعا بالاكراه لم يكن قذفا في الحقيقة
لاجل التعريض ويصير بمنزلة ان ينطق به على وجه الحكاية في كونه لا يلحق
معرة المقذوف ● الصورة الثانية الزنا فنقول اما المرأة فلا

شبهة في صحة اكراهها على الزنا فانه يمكن حصول الزنا بها من غير
فعل من جهتها فلهذا كان الاكراه متعقلا في حقها ● واما الرجل
ففي صحة اكراهه على الزنا خلاف بين العلماء ● فذهب الشافعي الى انه
يصح وقوع الاكراه في الزنا ولم يفصل في ذلك تفصيلا ● واما اصحاب
ابي حنيفة فمنعوا من وقوع الاكراه في الزنا وزعموا ان انتشار الآلة لا
يمكن مع الكراهة ● واما ابو هاشم فاستبعد انتشار الآلة مع اكراهه
في النفس وقوة الامتناع ثم انه صحح كلامه في ذلك ولم يمض فيه
على صورة ● واعلم ان هذا الخلاف في الحقيقة لا معنى له لانا نقول
ليس يخلو الحال مع الاكراه اما ان يحصل الآلة على وجه يمكنه
فعل الزنا بها او يكون مع الاكراه يمتنع وقوع الزنا بها فان كان
الاول فالاكراه على الزنا صحيح لا محالة لانه ممكن ● وان كان الثاني
فالاكراه على الزنا مستحيل لتعذر الآلة ومع هذا التحقيق يرتفع الخلاف
والنزاع ● والحق عندنا انه يصح وقوع الاكراه في الزنا لامرين اما
اولا فلانه اذا جاز فعل الزنا مع خوفه من العقاب العظيم في الآخرة
لاجل الشهوة جاز ايضا فعله عند خوف الاكراه للشهوة ايضا
من غير فرق بينهما ● واما ثانيا فلان الآلة انما تنتشر لاجل الشهوة
فالخوف والكراهة لا تؤثر في زوال الشهوة وزوال موجبها ●
لا يقال ان في مثل هذه الاحوال من خوف الاكراه يبطل الشهوة
ويكون ذلك فلا يمكن الاكراه ● لانا نقول هذا فاسد فانه
لا يمتنع ان يدوم الشهوة والحال هذه وان كانت داعية الى الزنا
في حقه مع الكراهة وهذا هو مطلوبنا ● الصورة الثالثة العتق

والنكاح والطلاق والاحلاف فان له ان يفعل هذه الامور من اجل الاكراه ولكن الخلاف في حكمها هل يكون ماضيًا او غير ثابت فمن العلماء من ذهب الى ان لا حكم لهذه الامور مع الاكراه وانها غير واقعة ومنهم من ذهب الى انها نافذة فيما لا يستقل فسخها كالطلاق والنكاح والعتق وهذه مسايل فقهية وليس من هنا ذكرها ولكن غرضنا ذكر ما يبيحه الاكراه وما لا يبيحه وقد ذكرناه فهذا ما اردنا ذكره فيما يتعلق بغرضنا من الاكراه

تنبيه

اعلم ان ازال الضرر بعينه عند الاكراه مخالف لازالة الضرر بنفسه عند الاكراه فازال الضرر بغيره كالقتل وقطع العضو منه مما لا يبيحه الاكراه كما قررناه فيما سلف ولا يعتبر في ذلك كونه اقل ولا اكثر واما ازال الضرر بنفسه عند الاكراه فانه يعتبر فيه الاقل والاكثر فقوت كل ضرر يكون بقا للنفس وسلامة لها عن التلف فانه يجوز الاقدام عليه عند الاكراه فعلى هذا لو اكره على القتل ان لم يقطع عضوا من اعضايه فانه يجوز له الاقدام على قطع العضو لاجل سلامة نفسه وبقايها بخلاف ما لو اكره على القتل ان لم يقتل نفسه فان مثل هذا لا يجوز له الاقدام عليه لانه لا يرجى معه سلامة للنفس وبقا كما يجوز المضطر ان ياكل عضوا من اعضايه لاجل سلامة نفسه فعلى هذا التحقيق يقع الفصل في الاكراه بين ما يحي الغير وبين ما يحي نفسه كما حصلناه وقد تم الكلام في الفصل الثاني في ذكر الشروط وبالله التوفيق

الفصل الثالث في كيفية

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اعلم ان الذي بقي علينا في هذا الفصل هو الكلام في كيفيتهما اما عيهما ثم نردفه بالكلام في كيفية الدعا والرغبة الى الله تعالى في جميع الخيرات لمن عاطاهما وهذا الكتاب نعرها من جملة القرب التي يرجو بها رضوانا من رحمة الله ومغفرة من عنده واستنانا الى الادب الذي ادب الله به نبيه حيث قال فاذا فرغت فانصب والى ربك فارغب ومعناه فاذا فرغت من العبادة والقربة فانصب في الدعا والرغبة الى الله في انواع الخير وشريف الفضايل ودخايل الرحمة والمغفرة فلاجرم ختمنا كتابنا هذا بالكلام في الدعا وكيفيته وضمنا هذا الفصل مطلبين

المطلب الاول

والذي نذكره ها هنا هو الكلام في كيفيتهما بالاضافة الى حكمهما ثم نذكر كيفيتهما بالاضافة الى ايقاعهما ثم نردفه بالكلام في كيفية الانكاد في المذاهب فهذه مراتب ثلاث لابد من كيفيتها

المرتبة الاولى

في كيفيتهما بالاضافة الى حكمهما واعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عندنا من فروض الكفايات لان المقصود منهما هو وقوع المعروف والا يقع المنكر واذا كان الامر كما قلناه لم يختص بالوجوب فيهما البعض دون البعض لان وجوبهما على بعض دون غيره لا يكون الا لامر يخصه عقلا او شرعا فاما مع فقد الاختصاص فلا وجه الى التساوي في الوجوب وهذا هو مطلوبنا والمعتمد في وجوبهما على الكفاية وجوه ثلاثة اولها ان الايات التي دلت على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون

وكيفيتهما ... في الدعا

وقوله تعالى لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم
إلى قوله كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه • فبين أن تركهم لذلك
شر • وقوله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن
السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس فبين الله أنما الحاصل لأجل نجاتهم
إلى غير ذلك من الآيات • ووجه الاستدلال من هذه الآيات هو أن
ظواهرها في الدلالة على الوجوب لم تخص أحدًا عن أحد وهذا هو الذي
يفيد تواصي الكفاية • وثانيها أن المقصود منهما هو تحصيل المعروف
والايقاع المنكر وهذا حاصل بقيام البعض دون البعض فلا وجه
لتخصيص أحد دون أحد • وثالثها هو أن الإجماع منعقد على أنه إذا
قام به البعض فإنه يسقط حكمه عن الباقين • فهذه الوجوه كلها دالة على
كونه واجبًا على الكفاية • لا يقال فلو تعطل فرض الكفاية ولم يقم
به أحد هل يعم الحرج والإثم الكافة أو لا يكون عامًّا بل يختص به البعض
دون البعض • لأنا نقول قد ذهب ذاهبون إلى أنه يعم الحرج الكل
على الإطلاق • وهذا فيه نظر والحق عندنا أن يقال إن هذا الأمر الذي
فرضنا وجوبه على الكفاية لا يخلو حاله إما أن يكون بحيث يتمكن الكل من
القيام به وتيسره فهذا لا شك أن تركه يحصل الحرج على الكل وإن كان بحيث
لا يمكن القيام والإحاطة من جهة ولا يحصل تيسره والقيام به إلا للآحاد
والأفراد فمثل هذا لا يكون الحرج متوجهًا على من يمكنه القيام به والإحاطة
به دون غيره ممن لا يتمكن من العلم بذلك فهكذا يكون تفصيله فأما تعميم
إلحاق الحرج للكل بتركه فلا وجه له كما ذكرناه • فتحصل من مجموع
ما ذكرناه وجوبهما على الكفاية • نعم فرض الكفاية ربما خص وربما

ثم ان

عم بحسب الإمكان فإن كان يمكن من يتمكن من القيام به كان الفرض
متعلقًا بهم وإن انتهت الحال إلى أنه لا يتمكن منه إلا الواحد فحينئذ
تعين عليه لا محالة فأفصل وجوبهما إنما هو على الكفاية إلا أن يمنع
مانع وهو عدم من يقوم بها إلا الواحد •

المرتبة الثانية

في كيفيتهما بالإضافة إلى ابتداعهما (?) • فاعلم أن المقصود المهم مما نحن فيه
هو أن يقع المعروف الذي يحاول وقوعه ولا يقع المنكر الذي يحاول
منعه فإذا كان هذا الغرض يمكن حصوله بالأمر الأسهل فلا حاجة
بنا إلى تجاوزه الأمر الأصعب • وهذه القاعدة يمكن تقريرها بالعقل
والشرع أما العقل فلأن المقصود إذا كان يحصل بالأمر الأسهل كان
تجاوزه عبثًا لا حاجة إليه • وأما الشرع فقوله تعالى وإن طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا الآية نبه على الابتداء بالأسهل فالأسهل
فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول هذه المسألة قد اشتملت على بيان
حالتين •

الحالة الأولى

في كيفية المنع عن المنكر
والواجب في ذلك أن يعمل الناهي على ما يقتضيه غالب ظنه والإمكان
عنه لأن العلم في ذلك متعذر فيكون النهي واقعًا على وجوه أربعة •
أما أولًا فبدأنا بالقول اللطيف والوعظ الحسن فإن كفى ونجع فلا حاجة
إلى تجاوزه إلى غيره وكم رأينا من أشياء يكفي في منعها لين القول
والسمع البالغ (?) • وأما ثانيًا فالغلظة بالقول وكم من شخص يكفي في
منعه تغليظ القول وخشونته • وأما ثالثًا فالمنع بالضرب والحبس
إن كان يغلب على ظنه أن ذلك كاف في منعه • وأما رابعًا فالمنع عن
المنكر بالمقاتلة والمدافعة فهذه الوجوه كلها تجب على الترتيب في المنع

عن المنكر لان المقصود هو الكف عنه فعلى اي وجه وقع المنع فيه وجب تحصيله وقد بينا ما يكون الى الاثمه وما يكون الى غيرهم من هذه العقوبات ● نعم المنكر على ضربين احدهما ان يكون فرضا في الكف عنه ما قدمناه على هذه الوجوه ● وما بينهما ان يكون عادة مستمرة من فاعله نحو من يكون دابه افساد الاديان واضلال الخلق بالشبهة وهو لا يرعوي عن ذلك ولا يكف عنه فالواجب في مثل هذا هو المنع المستدام وهذا لا يكون الا بالحبس الطويل لان فيه راحة عن بدعته وخلاصا للخلق عن رداءته ● فهذا ما يتعلق بالمنع عن المنكر ●

الحالة الثانية في كيفية الامر بالمعروف

● واعلم ان هذه الوجوه كلها فاصلة في الامر بالمعروف كما ذكرناه في المنكر الا انه بطريقة الكراهة فانه يمكن حصوله في المنع عن المنكر ولا يتاتى ذلك في الامر بالمعروف ●

نعم الواجب على نوعين ● احدهما ما يتاتى فيه النيابة وهذا نحو الحقوق المتعلقة بالاموال مما هذا حاله اذا لم يفعله يمكن ان يفعل فيه بان يؤخذ حق الغير من ماله وهذا نحو الامتناع عن اخراج الزكاة والمنع من رد الوديعة والمغصوب والديون فان هذه الامور وما شاكلها يجب ان يؤخذ عليه كرها ويردها الى اهلها وثانيهما ما لا يتاتى فيه النيابة ثم هو على نوعين احدهما ما يتاتى فيه المنع وهذا نحو الامساك في الصوم فانه يتاتى فيه المنع عن المفطرات ● وثانيهما لا يتاتى فيه المنع وهذا نحو الصلاة وافعال القلوب فما هذا حاله هو الامر بما ذكرناه من تلك الوجوه دون المنع فانه لا يتاتى فيه لما ذكرناه فهذا ما يتعلق بهذين النوعين بالاضافة الى انواعهما والله الموفق ●

المرتبة الثالثة في كيفية الانكار فيما يتعلق

بالمذاهب

بالمذاهب الفاسدة ● اعلم انا قد قدمناه كان كلاما في المنكرات التي لا تتعلق بالاديان والمذاهب الرديه وهذا الان انما هو كلام في كيفية انكار المذاهب الباطلة ● واعلم انها على ضربين ●

في الضرب الاول

منهما اعتقاد لا يتبعه فعل ولا يتعلق به وهذا اعتقاد ان الله تعالى عالم بعلم هو غير لذاته واعتقاد ان الله تعالى يرى وانه تعالى في جهة ومكان وما شاكلها من اعتقادات الجهال فهذه الاعتقادات كلها خطا كما مر من قبل ولكنها لا يتبعها افعال يتعلق لاجلها ● وكيفية النكير فيها ان يكون تارة بالنهي عنها ● وتارة بافسادها وابطالها لان احدهما يقوم مقام الاخر ● فمن الظاهر ان افساد يكون الما له فهو متضمن له بمسالة عنها وهذا انما اذا علمنا اعتقاده لذلك او غلب على ظننا فاما اذا لم نعلم ذلك ولا غلب على ظننا فلا وجه لتكبره ●

الضرب الثاني

اعتقاد يتبعه فعل وهذا نحو ان نعتقد ان مع الله تعالى ثانيا فانه يتبعه وجوب عبادتهما ووجوب الشكر لهما ● نحو اعتقاد الخارجي الكفر واستحلال الدما فانه يتبعه محاربة المسلمين واخذ اموالهم الى ما شاكل ذلك ● واعتقاد يتبعه ترك وهذا نحو اعتقاد البرهمي تكذيب الانبيا فانه يتبعه ترك تصديقهم وترك قبول شرايعهم الى ما شاكل ذلك من الجهالات ● وكيفية النكير في هذا الضرب يتعلق به على وجهين ● احدهما ان يكون انكاره للمذهب في نفسه كما قلنا في الضرب الاول يكون بالنهي عنه وبافساده وبيان بطلانه ● وثانيهما ان يكون انكاره لما يتعلق به من هذه الافعال والتروك التي قررناها لان الاعتقاد كما هو في نفسه قبيح فهكذا ما يتعلق به ويتبعه ● وقد قضى الفقهاء ان ضلال المشبهة يجب انكاره

لا تشاء ابتغاء لاعتقاداتهم وان الانكار كما يتوجه الى اعتقادهم للتشبيه
فيجب ان يتوجه الى ما تبعه من هذه الافعال والصلاة والعبادات
كلها لانها تكون كفرا على الحقيقة من حيث كانت عبادة لغير الله
وهي بمنزلة من وجدنا يصلي الى غير القبلة وبمنزلة من يصلي ويعظم تمثالا
الوثن لان الصلاة لا يحسن لاشتراط سلامتها عن اعتقاد التشبيه فلا بد
من احراز هذه المقدمة وهذا ايضا نكس على من اباه يصلي محدثا
حتى لزمه احراز تقديم الطهارة عليها فهذا محصول كلام قاضي القضاة
في عبادة المشبهة وصلواتهم • وهو فاسد لامرين • اما اولا فهو مبني
على ان صلواتهم وعباداتهم منصرفة الى غير الله تعالى • وانهم بمنزلة
عباد الاوثان والاصنام وهذا خطأ • فانا قد قررنا فيما سلف ان عبادتهم
منصرفة الى ذات الله تعالى • وان اعتقادهم ان الله بصفة الاجسام لا
خلل في صحة عباداتهم بل هي منصرفة الى الله تعالى • واظهرنا ان مستند
اكفارهم هو الاجماع لا غير • واقتضينا كلام المعتزلة وان اكفارهم
انما كان من اجل عبادتهم لغير الله • واما ثانيا فان لزم من اثبات
الجسم لذات الله واعتقاده ان يكون بصفة الاجسام ان يكون عبادته
منصرفة الى غير الله ليلزم ان يكون الشيخ ابو هاشم عابدا لغير الله وان يكون
عبادته منصرفة الى غير الله عند من لا يقول بالصفة الاخص كالشيخ
ابي علي وابي الحسين لان ابا هاشم انما تعبد من كان مختصا بهذه الصفة
كما كان المشبه عابدا لمن اختص بصفة الجسمية • **والعجب** من قاضي
القضاة حيث زعم ان المشبه يكون عابدا لغير الله لما كان معتقدا
ان الله بصفة الجسمية ولم يلزم في المجبرة ان يكونوا عابدين لغير الله

مع انهم

مع انهم قد اعتقدوا ان الله تعالى خالق لافعال العباد ولسائر القبائح
ومريد لها من جميع وجوهها ولم لا يكون عباداتهم منصرفة الى من كانت
هذه حاله دون هذا ولم لزم ان تكون العبادة منصرفة الى غير الله
في حق المشبهة دون المجبرة فبطل ما قاله وصح ان التكفير على المشبهة
انما توجه على اعتقادهم التشبيه دون عباداتهم فلا معنى لانكارها
فانها حسنة ومسقطة للفرض في حقهم لا محالة • قوله
لو شاهدنا محدثا للزم ان ننكر عليه صلاته حتى يأتي بشرطها
وهو الطهارة قلنا قد علمنا بالضرورة من قصد صاحب الشريعة
ان الطهارة شرط في صحة الصلاة ولا يكون صلاة شرعية من دون
الطهارة ولا شك ان المشبه قد اتى بها على شروطها كلها
من الطهارة وغيرها فمن اين يلزم ان ينكرها التكفير • **نعم** قد
اخطأ وضل في اعتقاده للتشبيه فمن اين يلزم ان يكون عابدا لغير الله
فهذا ما اردنا ذكره في تقرير هذا المطلب • فاما الكلام في كيفية
الحكم في العبادات والعادات والمعاملات فهو باب واسع وهو
كتب الفقه الموعد لها ما يتعلق بالامور الدينية قد وضحناه وبالله
التوفيق •

المطلب الثاني في كيفية

الدعاء والرغبة الى الله تعالى • وقبل الخوض في المطلوب نذكر ماهية الدعاء
واعلم ان الدعاء يطلق في لسان حملة الشريعة ويراد به هو القول المقصود به
حصول المنفعة ودفع المضرة من جهة الله تعالى • فهو وصفنا افعال
الصلاة بانها دعاء فانما هو على جهة التوسع والمجاز لان افعالها يجري مجرى

الطالب للخيرات ايضا فمن ههنا سميت الدعا في الحقيقة وفي اطلاق الدعا ما ذكرناه فاذا تقررت هذه الفائدة فلنذكر شروط الدعا ثم نذكر اداته ثم نردفه بالابتهال الى الله تعالى في ان يحسن كرامتهم والعفو برضوانه ◦ فهذه فوايد ثلاث ◦

الفايدة الاولى في ذكر شروط

الدعا والمعتبر فيه شروط ثلثة ◦ الشرط الاول ان يكون العبد الداعي الى الله عالما بالله تعالى وصفاته وما هو ثابت له وما يستحيل وان يكون عالما بحكمته وانه تعالى منزه عن كل نقص وقبيح فلا يحسن منه الدعا الا اذا كان عالما بهذه الامور ◦ الشرط الثاني ان يكون العبد مضمرا في خاطره طلبه ما ان حصوله من منافع الدنيا من جهته ان يكون مصلحة في دينه والا يكون فاسدا وان لم يظهر له الشرط بلسانه ولا بد من اظهار هذا الشرط في نفسه لانه متى لم يضمره لم يامن ان يكون ما يدعو به فسادا في الدين فيكون طالبا للمفسدة والله تعالى منزه عن الفساد ◦ الشرط الثالث ان يكون العبد اسا بالدعا على جهة الخضوع والتذلل والانقطاع الى الله بالرغبة اليه في جميع المطالب الدينية والدنيوية فهذه الشروط كلها متى اخل بها العبد حسن منه الدعا ◦ لا يقال ان وجب استراط المصلحة في الدعا وجب الا يكون في الدعا فايدة لانه اذا كان ما ناوله مصلحة وجب فعلها ◦ وان كان ما سا وله مفسدة لم يحسن فعلها من الحكيم فعلى هذا لا يكون للدعا فايدة وهذا محال ◦ لانا نقول هذا فاسد لامرين ◦ اما اولا فلا

لانهم اذا لم يكن مفسدة ان يكون مصلحة ولجهة فلعله يكون احسانا وتفضلا فيحسن طلبه بالدعا ◦ واما ثانيا فهذا لانه يكون مصلحة واجبة فطلبها بالدعا يكون تعبدا او صلاحا ولهذا لحسن منا طلب المغفرة عند التوبة وان كان يجب فعله او يحسن منا طلب الثواب بالاعمال الصالحة ◦ وان كان يجب فعله لا محالة ويحسن منا ان يدعو للملائكة والانبيا والصالحين بالثواب وان كان الحكيم يفعله بلا اشكال لانا نطلب الثواب بذلك من عند الله تعالى ◦

الفايدة الثانية في ذكر اداب الدعا

اعلم ان الدعا مختص باداب قد وردت بها الشريعة فلا بد من المواظبة عليها ليكون الدعا مع مطابقتها اقرب الى سرعة القبول والاجابة وجملتها اداب سبعة ◦ اولها ان يقدم على دعائه الثنا على الله تعالى ◦ باسمائه الحسنى وان يمجده بصفاته العلى كما ورد في القران الكريم وحاكيا لسان صاحب الشريعة صلى الله عليه واله وسلم ◦ لما روي عنه عليه السلام حكاية عن الله تعالى ◦ اذا اشغل عبدي ثناؤه علي عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السايلين وهذا الا انه لا يكون الا لعبد عالم بصفات الله واسمائه الجارية عليه الدالة على عظم جلاله وكمال كبريائه على الجملة او على التفصيل ◦ وثانيها ان يقدم على الدعا التوبة عن جميع الذنوب والانابة الى الله تعالى ◦ من جميع المعاصي لانه يكون مع هذه الحالة اقرب الى الاجابة واقرب الى سلامته من افات الدعا وسابقة على الله تعالى ◦ وثالثها ان يقدم على دعائه

الصلاة على الملائكة المقربين والانبيا المرسلين لانه يكون مع ذلك ارجى للاجابة ويصير كانه مستشفع بالملائكة والانبيا وبعد الصالحين بيمن البركة ❁ ورابعها ان يحار الادعيه المأثوره عن صاحب الشريعة او اثره عن الانبيا قبله صلوات الله عليهم لان ذلك يكون افضل لاطلاقهم على ما لا يطلع عليه احد غيرهم ولاحاطتهم بما يجوز اطلاقه من الاسما على الله تعالى ❁ وما لا يجوز وخامسها ان يحار في دعايه ويلح في ذلك باللطف والخضوع والتذلل والرقه ويجتهد في تعفين حدته بالترب بين يدي الله تعالى كما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم ❁ انه كان في حال دعايه كالمستطعم المسكين لان ذلك يكون اقرب الى سرعة الاجابه ❁ وسادسها الا يخص بدعايه طلب منافع الدنيا دون منافع الاخرة والدين وان يكون مستعيذا بالله تعالى من مضار الاخرة والدنيا وان يسال الله تعالى حسنات الدنيا والاخرة ❁ وسابعها لا يقصر دعاه على نفسه دون سائر المومنين والمومنات لانه قد ورد الشرع بذلك ولانه يكون اقرب الى سرعة الاجابة فهذه جملة الاداب الشرعيه التي لا بد من مراعاتها في الدعا لتكون اقرب الى القبول واسرع الى حصول الاجابة

الفائدة الثالثة في الابتهال

الى الله تعالى ❁ اللهم ان هذا مقام من ادرك سرايف التقديس والتوحيد ❁ وميجك بعظايم التنزيه والتمجيد ❁ مما اوضحه له العقل من الصفات الالاهية ❁ وصرح به وشهد عليه سلطان

العقل من اسباب الوسوسه ❁ ولم يرمسحما لطرق المحامد الشرده حتى سوى ذلك ❁ ولا محصنا بجنة المدايح الجليله غير صفاتك ❁ وعدلت عن اسنادها الى مخلوق مثلي ❁ وعلى تعظيم من دون سمي ابغيه عن عطاية واستكافا عن قبول نعمايه ❁

اللهم

وكل مثل على من ابى عليه عادته من عطايه ❁ وصفوته من حدايه وقد نجوناك دلالة على رجايه الرحمة وكنوز المغفرة ❁ فهب لنا اذواجنا من عذابك ❁ واصرف وجوهنا عن النار ❁ اترات سرع الشوى من دون طاما بما هيستك ❁ او تغل في النار اعناقا قد خضعت لعزتك ❁ او تقرض بمقاريض النار السنة قد افصحت باستغفارك ❁ واطهار نعمتك ❁ او تضرب بمقامع النساطين جنوبا قد اقشعرت من موعظتك ❁ فلا وعزتك ما اسبلنا العيون وابكيناها حتى خشعت لسطوتك ❁ ولا اصغينا الاسماع حتى صدقت بعبدتك ❁ ولا تحركت الالسنة بالاستغفار حتى اشفقت من خيفتك ❁ ولا طولت الالفاظ العكوف ببابك حتى طمعت في عظيم رحمتك ❁ فيا من بيده ازمة الالطاف ❁ ويامر بها الى معروفه وكنفه كل من وجل وخاف ❁ اكرمنا بمغفرتك ❁ وانلنا البغيه من عظيم احسانك ❁ برحمتك ❁

واسالك

بجودك المحمود وكمال عنايته ❁ وكرمك الذي ليس له نهاية ❁ ان تجعل سعيي في تاليف هذا الكتاب ثقلا في ميزان حسناتي ❁ وزياده في ثوابي وحسناتي ❁ وان توفقني فيما استقبله من عمري من ترتيب كتاب او تاليفه لرضاك ❁ وتجعله خالصا لوجهك الكريم ❁ انك سميع مجيب

والدعوة الى صالح الاحوال ممن وقف على كتابي هذا ان يجعلوا لي حظاً
من صالح ادعيتهم المستجابة في اوقات الاوراد المباركة
وفي مجالس قرائتهم ومجاري مناظراتهم ومواقف محاوراتهم
بالرحمة واعظام الاجر والفوز برضوان الله وكريم
جواره فقد اجتهدت في تسهيله وتقريب عباراته
وكفيتهم مؤنة الطلب لمسئلة نقلية او عقلية
نحوية او ترتيب رشق او خلاف مشهور
مبلغ وسعي ومنتهى جهدي رجاءً
لمغفرة الله تعالى وذخراً لجزيل
ثوابه وكريم
مآبه

وكان مبدأنا في تاليفه من شهر الله المحرم الحرام سنة احدى عشرة
وسبع مائة واتممت فراغه بعون الله
تعالى وتسهيله في اليوم العاشر
من شهر شعبان احدى عشرة
وسبع مائة

تم الكتاب الشامل بحقايق

بحقايق الادلة العقلية واصول المسايل الدينية
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم